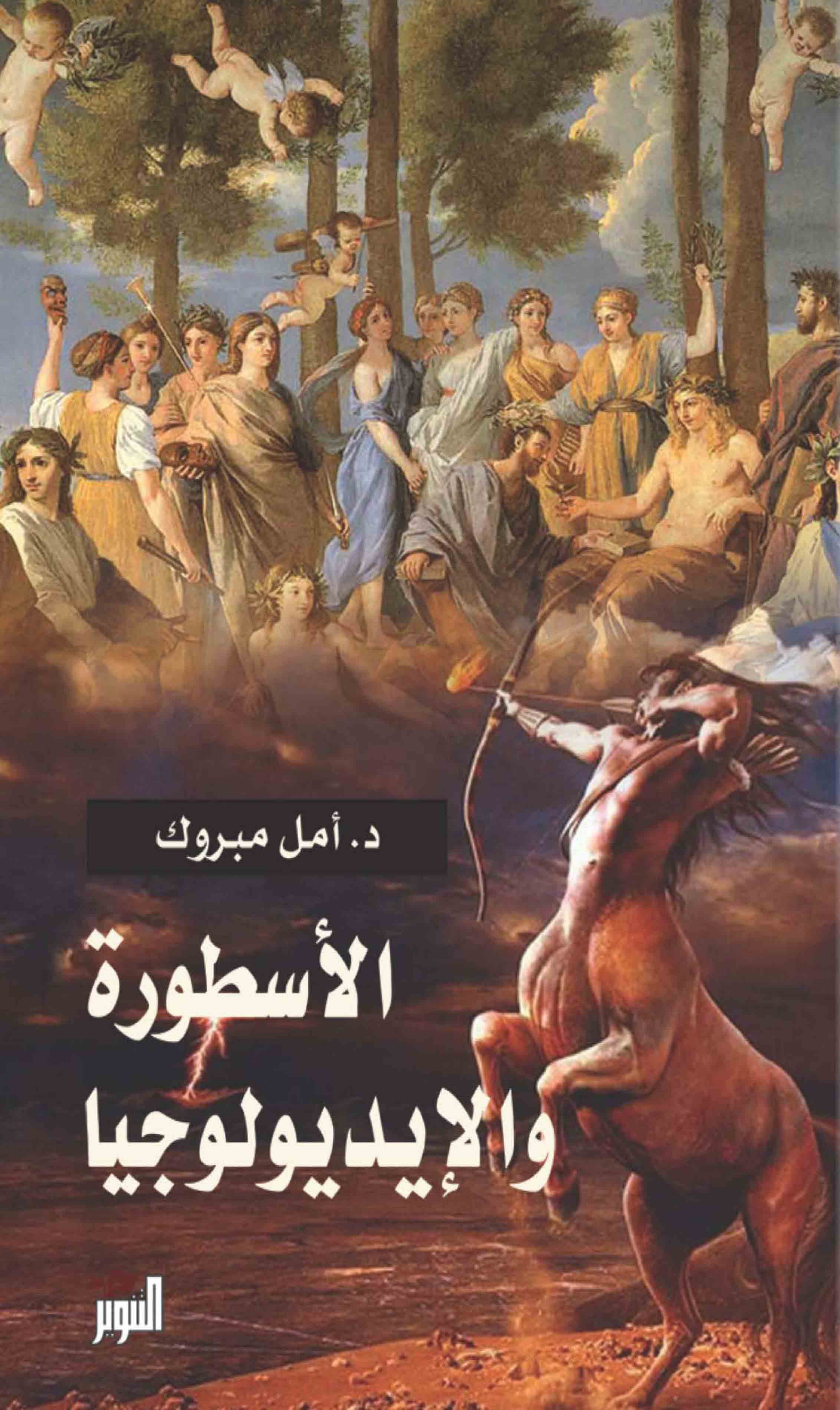

د. أمل مبروك
الأسطورة
والإيديولوجيا
التنوير

د. أمل مبروك

الأسطورة والأيديولوجيا



إهـــــداء

إلى روح الأستاذ الدكتور

علي عبد الفتاح المغربي

أهدي هذا العمل

أمل مبروك

المقدمة

عرَّف الفلاسفة الإنسان بأنه "حيوان ناطق" أي عاقل قادر على إدراك العالم من حوله، فلا شك - كذلك - أنه "حيوان أسطوري" بمعنى أنه الحيوان الوحيد الذي ينسج الخرافات والأساطير ويحولها إلى "ميثولوجيات" معقدة يؤمن بها إيماناً جازماً كما لو كانت حقائق واقعة لا ريب فيها.

ومنذ فجر التاريخ، سعى الإنسان إلى فهم الطبيعة والكون، ومعرفة القوى المهيمنة على الحياة والوجود؛ وكان الخيال رائده الأول في كشف غموض تلك الأسرار (قبل أن يهتدي إلى مناهج الفلسفة والعلوم). وأعتمد في أسلوبه هذا على لغة خاصة، هي لغة "الأسطورة"، لكي يعبر عن كل ما يحيط به؛ مثل بدء الخليقة، النظام الكوني، الصراع الأزلي بين الخير والشر.... إلخ، ويطرح - من خلالها - تساؤلات عما يراه من تناقضات تشوب النظام الرائع الذي أبدعه الإله الأعلى وسنَّه للحياة.

لذلك كانت "الأسطورة" - ولا تزال - الوسط الذي واجه الإنسان فيه مشكلاته الكبرى والدائمة (كالموت والمصير والشر وأصل الأشياء، غايتها ومعناها) كانت بالنسبة له كل شيء. كانت تأملاته وحكمته، منطقه وأسلوبه في المعرفة، أداته الأسبق في التفسير والتعليل؛ أدبه وشعره وفنه، وعرفه وقانونه... كانت إنعكاساً خارجياً لحقائقه النفسية الداخلية. الأسطورة - إذن - نظام فكري متكامل، استوعب قلق الإنسان الوجودي، وتوقه الأبدي لكشف كل ما هو غامض في إطار محيطه الخاص. إنها إيجاد النظام حيث لا نظام، وطرح الجواب على أسئلة عديدة؛ ورسم لوحة متكاملة للوجود يجد فيها مكانه ودوره، إنها الأداة التي تزوده بمرشد ودليل في الحياة، ومعيار أخلاقي في السلوك. إنها مجمع الحياة الفكرية والروحية للإنسان.

وبينما يلجأ الإنسان في الأزمان الغابرة إلى "الأسطورة" وما تتضمنه من قصص خيالية حتى يفسر - من خلالها - ظواهر الكون الطبيعية وغيرها من الظواهر، التي لم يكن بمقدوره أن يستنبط قوانينها العلمية ويسخرها لصالحه؛ فلازال الإنسان المعاصر يحرص على استهلاك وإنتاج "الأسطورة" التي تسهم في تحقيق قدر من الاتزان في علاقته بذاته وفي علاقته بأفراد المجتمع.

ومن هنا، رأى البعض ضرورة تفسير "الأسطورة" ضمن إطار البناء الاجتماعي والثقافي السائد في المجتمع، فإذا كانت "الأسطورة"

تطرح مشكلتها طرحاً مباشراً - أي باستخدام الألفاظ التي يستخدمها المجتمع الذي نشأت فيه - فإن مضمونها يظهر من خلال المجتمع ذاته. وهي أحياناً تطرح المشكلة طرحاً مقلوباً، وتسعى إلى حلها بالخلف، وفي هذه الحالة يقدم مضمون "الأسطورة" صورة عكسية للواقع الاجتماعي بصبغته الواقعية المعطاة، وعلى نحو ما هو ماثل في الوعي. وعلى هذا الأساس، تظهر "الأسطورة" بوصفها "أيديولوجيا" وتطرح تساؤلات معرفية حول كثير من القضايا الاجتماعية والفكرية.

و"الأيديولوجيا" عادةً تتخذ شكل "الأسطورة" أو شكل العقيدة، بل نجد البعض يُوَحّد بينها وبين الدين، كما فعل "ماركس" وعدد كبير من المفكرين منهم: "فيورباخ" و"فرويد"؛ كما نجد البعض الآخر يتناول المسيحية ذاتها بوصفها "أيديولوجيا". لكن متى اتفقنا على أهمية البعد الأسطوري في "الأيديولوجيا"، بل متى نظرنا إليها كعقيدة أو أسطورة يظل التساؤل قائماً حول علاقتها بالواقع الاجتماعي. وهنا قد تبدو عند البعض أشبه بالقناع الزائف الذي يُسْتَخدم - عادةً - لتبرير وتسويغ سلوك الأفراد والجماعات وحماية مصالحهم وحجب وإعاقة كل تقدم.

ومن هذا المنظور، بدت "الأيديولوجيا" بعيدة كل البعد عن الحقيقة الموضوعية، ووجدنا "ماركس" يصفها بأنها تشويه الحقائق وتزييفها

بقصد تبرير موقف الطبقة الحاكمة (أي الطبقة البورجوازية) لأنها تستخدم أيديولوجيتها في الحفاظ على سيطرتها وفي محاربة الطبقات المقهورة. ورآها "مانهايم" المعادل الوظيفي للأسطورة حيث تهدف إلى الدفاع عن الوضع الراهن، وإيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة، بينما رأى "سوريل" أن "الأيديولوجيا" (أو "الأسطورة") أداة تعبيرية عن مطامح الجناح الثوري، فهي لا تكتفي بمناقشة وتحليل النظم الاجتماعية دون أن تعمل على تغيير الواقع فعلياً؛ لذلك عدها هي و"الأسطورة" حقيقة واحدة.

وهكذا، يمكن القول أنه من العسير - إن لم يكن من المستحيل - أن يتحرر الفكر الإنساني من طابعه العقائدي الأيديولوجي، أي من طابعه الأسطوري؛ كما أنه من المستحيل أن يحيا الإنسان والمجتمع دون "أيديولوجيا" أو - بمعنى أدق - دون عقيدة أو أسطورة.

من هذا المنطلق، جاء اختيارنا لموضوع هذا البحث "الأسطورة والأيديولوجيا" وقمنا بتقسيمه إلى مقدمة وخمسة موضوعات وخاتمة على النحو الآتي:

الموضوع الأول وعنوانه: "الأسطورة والوعي الإنساني"، ويتضمن **الموضوع الثاني** "الأسطورة والخبرة الدينية"، بينما يدور **الموضوع الثالث** حول: "الأسطورة والتحليل النفسي"، ثم يتناول **الموضوع الرابع**: "الأسطورة والوعي الزائف"، وأخيراً جاء **الموضوع**

الخامس بعنوان: "الأسطورة واليوتوبيا". أما **الخاتمة** فقد رصدنا فيها أهم النقاط التي يمكن أن ننتهي إليها من تحليل مضمون "الأسطورة والأيديولوجيا". ولقد أثرنا الاستعانة بالمنهج التحليلي المقارن كأداة نستطيع من خلالها بيان الدور الرئيسي الذي لعبته "الأسطورة" أو "الأيديولوجيا" في المجتمعات القديمة والحديثة على السواء.

وبعد، أتمنى من المولى عز وجل أن يجد القارئ في هذا البحث ما يستأهل الجهد الذي بذله في قراءته. والله المستعان...

الدكتورة أمل مبروك

الفصل الأول

الأسطورة والوعي الإنساني

تمهيد

جهد الإنسان دوماً في كشف حقيقة العالم والحياة والبدايات، وشغلته الغايات والنهايات؛ وكانت وسيلته إلى ذلك مرتبطة بالمرحلة التاريخية لتطوره نفسياً وعقلياً. فأعتقد – في البداية – أن العالم بكل مظاهره المتنوعة يخضع لترابطات وقوانين وقواعد معينة، وتصور أن معرفته بتلك الترابطات وقواعدها، تساعده في السيطرة على الطبيعة المحيطة به وإخضاعها لرغباته ومصالحه [١]. فهو يستطيع مثلاً استجلاب الأمطار – عن طريق ممارسات سحرية معينة – تدفع الطبيعة مجبرة للاستجابة، كما يستطيع شفاء الأمراض، والقضاء على الأعداء، ودفع الكوارث الطبيعية بالطريقة نفسها. وقد تجمعت لديه

(١) انظر بشيء من التفصيل: د. محمد عبد الحميد أبو زيد، الإنسان والأساطير والسحر، "من وحي كتاب الغصن الذهبي للسير جيمس. ج. فريزر"، دار العالم الثالث، القاهرة، الجزء الثاني، ٢٠٠٥، ص ٥ – ٦.

عبر القرون، مجموعة من القواعد تؤلف، في مجموعها، سفراً متكاملاً للسحر. ولم يكن الإنسان في ممارساته تلك، يستعين بأية قوى خارقة أو إلهية من أي نوع؛ لإيمانه المطلق بأن تتابع الأحداث يخضع لقانون معين، هو جزء أصيل من الطبيعة ذاتها، لا خارجاً عنها ولا متعالياً عليها[١].

على أن الإنسان، بعد تاريخ طويل ملئ بالمرارة والألم والفشل في السيطرة على محيطه بعلمه الخاص بالسحر، اتجه إلى الدين[٢]. فإذا كان العالم قد تمرد حتى الآن على الإنسان، مثبتاً عدم خضوعه لتلك الترابطات المفترضة، فلابد – إذن – من وجود قوى خارقة تقف وراء ظواهر الطبيعة، قوى إلهية مفارقة لها، فعالة فيها. ولابد أن يكون الكون مظهراً مادياً لتلك الطاقات الإلهية ونتاجاً لفعاليتها وقواها المستمرة. من هنا بدأت مرحلة جديدة تتميز بالقرب لتلك القوى وجذب لعطفها، ومحاولة تفهم رغباتها وآلية فعلها وشروطه[٣]. فظهر الدين وتطور بعنصريه: الأول نظري وهو الإيمان في وجود قوى أعلى وأسمى من الإنسان، وهذا العنصر يستخدم الأسطورة

---

(١) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، "دراسة في الأسطورة – سورية وبلاد الرافدين"، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٦، ص ١٠.

(٢) تركي علي الربيعو، مضمون الأسطورة في خطابنا المعاصر.

http: // www. nizwa. com / volume 8 p17_22 html

(٣) فراس السواح، المرجع السابق، ص ١١

أداة للمعرفة والكشف والفهم. والثاني عملي، وهو محاولة استمالة هذه القوى وإرضائها[١]. والأسطورة - في هذه الحالة - هي التفكير في القوى البدائية الفاعلة، الغائبة وراء مظهر العالم، وكيفية عملها وتأثيرها؛ وترابطها مع عالمنا وحياتنا. إنها أسلوب في المعرفة والكشف والتوصل للحقائق، ووضع نظام مفهوم ومعقول للوجود؛ يقنع به الإنسان ويجد مكانه الحقيقي ضمنه، ودوره الفعال فيه. إنها الإطار الأسبق والأداة الأقدم للتفكير الإنساني المبدع، الخلّاق، الذي قادنا إلى العلوم الحديثة، ومنجزات الحضارة المعاصرة[٢].

إلا أن الفكر الإنساني في وثبته هذه لا يقف عند إطار، ولا يهدأ في مستقر يطمئن إليه، أو يركن إلى معرفة يظنها مطلقة، فهو في حركة دائمة تتجاوز ما وصلت إليه. فتهاوت الأسطورة تحت مطارق الفلسفة، وتجرع سقراط السم جزاء اجترائه على آلهة اليونان، ومن بعده تابع أفلاطون وأرسطو المهمة. وتعاونت - مع الفلسفة - الديانتان اليهودية والمسيحية، وعمدت إلى رمى كل ما ليس له سند من الكتاب المقدس، في عهديه القديم والجديد، في سلة

(١) . جيمس فريزر، الغصن الذهبي "دراسة في السحر والدين"، ترجمة د. أحمد أبو زيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الجزء الأول، ١٩٩٨، ص١٧٤

(٢) عبد الله المطيري، الأسطورة والأيديولوجيا - تمتطيان كاترينا.
http: //www. alwatan.com. sa /daily/ 2005– 09 –21/ writers/ 07. htm/2005.

الأكاذيب. ثم أدى تبلور المناهج العلمية مع مطلع العصر الحديث إلى الازدراء الكامل للأسطورة وإنزالها إلى مرتبة الحكاية المسلية (أو القصة الشعبية)[١]، لما تحتويه من عناصر غيبية تتنافى والتفكير العلمي السليم، كما ادعى العلم - في بعض مراحله - القضاء على الفلسفة والدين معاً[٢].

---

(١) . القصة الشعبية Folk - story: هي حكايات شعبية ذات طابع عام تتصل بتراث وتقاليد شعب أو مجموعة شعوب متقاربة في ثقافاتها. وتهدف - في بعض الأحيان - إلى التسلية والإمتاع، فلا تسجل أحداث تاريخية، ولا تحاول تعليل ظاهرة طبيعية. إنها خيال عفوي جامح صوب الأحلام والمنى الجميلة، ومن أبرز الحكايات الشعبية - التي كان لها أثر واضح في مختلف الآداب العربية والعالمية - "ألف ليلة وليلة" فهي تشكيلة عريضة لعالم سحري آخاذ، "من الألوان والزخارف، من الناس والحيوانات، من القصور والدور، من خاتم لبيك والقماقم السليمانية، من بساط الريح والشياطين والجن والأرواح، والعين والطيور والجواهر واللآلئ" كلها تجمع فيما بينها قصص من أندر وأطرف ما في الوجود. راجع في ذلك:

محمد عبد الرحمن يونس، مصادر الأسطورة في الآداب والفنون - وبخاصة في الخطاب الشعري المعاصر، مجلة المعرفة وزارة الثقافة السورية، عدد (٤٤٤)، ٢٠٠٠، ص ١٧١.

انظر أيضاً: د. عبد الحميد يونس، الحكاية الشعبية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص١٤.

كذلك: فردريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية، ترجمة د. نبيلة إبراهيم، مراجعة د. عز الدين إسماعيل، دار القلم بيروت - لبنان، ١٩٧٣، ص٧٢.

(٢) فراس السواح، مرجع سبق ذكره، ص ص ١١ - ١٢

وجاء القرن التاسع عشر، في أوروبا، وجلب معه ثورة فنية وجمالية، أعادت للأسطورة رونقها وبهائها كشكل فني تعبيري من أشكال الفلكلور والأدب الشعبي، بعد أن أراد أصحاب عصر التنوير - في القرن الثامن عشر - محوها. ولم تكن إعادة الاعتبار هذه إلا مرحلة أولى، فما لبث "الرومانتيكيون" [١] أن خطوا خطوات أبعد في النظر إلى الأسطورة، فاعتبروها أصلاً للفن والدين والتاريخ؛ وصارت لهم منهلاً ثرياً وملهماً. ثم اتجهت إليها العلوم الإنسانية، تبحث خلف الشكل الظاهر عن رموز كامنة ومعان عميقة تعين على فهم الإنسان وسلوكه وحياته النفسية وآليات تفكيره وعواطفه ودوافعه، فقدمت علوم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا مادة قيمة وغزيرة للأسطورة [٢]. وإلى جانب هذا ظهر فرع جديد من فروع المعرفة، يعني بدراسة وتفسير الأساطير يدعى بـ "الميثولوجيا"

(١) كانت الرومانتيكية تدعو إلى ضرورة العودة إلى بساطة الطبيعة، ورفض التقاليد الموروثة الجامدة وتشجع البحث عن الذات، وتمثلت هذه الذاتية في خصائص تتجلى في عدم الرضا بالحياة، وفي القلق إزاء العالم الواقعى وما يعج به من أحداث؛ وفي الحزن الغالب على النفس. ومن هنا سعت الرومانتيكية إلى إقامة عالم مثالي انعكست صورته في الأدب وفي الملامح الرمزية، التي ظهرت في بعض الكتابات والدراسات عن الأساطير القديمة.

انظر: د. محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٤٧.

(٢) فراس السواح، المرجع السابق، ص١٢.

Mythology [1]. وأصبح يُنظر إلى علم الأساطير على أنه علم قائم بذاته له مادة دراسته ومناهجه الخاصة به.

ما هي الأسطورة؟

"أنني أعرف جيداً ما هي، شريطة ألا يسألني أحد عنها؛ ولكن إذا ما سُئلت وأردت الجواب فسيعتريني التلكؤ، معتمداً على الخداع

---

(١) تتكون كلمة "ميثولوجيا" من مقطعين، الأول: مأخوذ عن الكلمة اليونانية mutho التي تعني حكاية تقليدية عن الآلهة والأبطال. أما المقطع الثاني: logy فيعني علم. وتستخدم كلمة "ميثولوجيا" للتعبير عن ثمرة إنتاج معين لخيال شعب من الشعوب في شكل حكايات وروايات يتناقلونها جيلاً بعد جيل. وكان اليونان يسمون هذه الروايات والحكايات "ميثوى Mythoi" ومعناها "ألفاظ وكلمات". وأهتمت "الميثولوجيا الحديثة" بتعريف الأسطورة ودراسة بواعث نشوئها وتفسيرها ودراسة وظائفها النفسية والفكرية والاجتماعية. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر - إلى يومنا هذا - ظهرت مدارس شتى تهدف إلى تقديم نظريات شاملة متكاملة في تفسير الأسطورة. انظر في ذلك:

- Dictionary of Theories, Jennifer, Bothamley, editor, Gale Research International LTD, London, Detroit, Washington D.C, 1993, p. 359.

أيضاً: منير عتيبة، الأساطير وخيال الشعوب.

http: // www. islamonline. net / iol_arabic / dowalia/fan_48 / alrawe. asp

ولمزيد من التفصيل انظر كتابنا: "فلسفة الدين"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤، ص ٤٤.

في مقولة الزمن ومتنبئاً بتورط كل من تحدثه نفسه أن يقدم تعريفاً شاملاً موجزاً للأسطورة"[١].

هذا ما كتبه القديس أوغسطين في "الاعترافات". فمن الصعب إيجاد تفسير للأسطورة والإدلاء بتعريف شامل وموجز لها، والخطأ هنا يكمن في السؤال نفسه؛ ذلك لأن الأسطورة كانت دائماً موضع تحول دائم ومستمر، فهي كالكائن الحي تشمل ما في الحياة من تبدل وتغير وتطور وسيرورة. إنها بنية ثقافية من مجموع البنى المكونة لثقافات العالم عبر تطوره الحضاري، وعبر سيرورته التاريخية[٢]. هي - كما يقول بيير آلبوي - سؤال يبقى بلا جواب محدد، فتبقى دائماً منتظرة لمتسائل جديد ولمفسر يستشف من ورائها معنى من معاني الوجود"[٣]. من هنا كان من العسير الاهتداء إلى تعريف للأسطورة- كما يقول "ميرسيا إلياد" Mircea Eliade (١٩٠٧ - ١٩٨٦).

---

(١) ك. ك، راثفين، الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٨١، ص ٩.

(٢) سمية الجندي، الأسطورة في الفكر العربي المعاصر: "المدخل إلى علم ميثولوجيا مستقل"، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، عدد (٤١١)، ١٩٩٧، ص ٧١.

(٣) نقلاً عن: د. محمود أبو زيد، مشكلات المنهج في التحليل الاجتماعي للأساطير، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر)، ١٩٨٥، ص ٢٠٣.

"يقبله كل العلماء ويكون - في الوقت ذاته - في متناول غير المتخصصين. تعريف واحد شامل ينسحب على كافة أنماط الأساطير وأشكالها، عند جميع المجتمعات الموغلة في القدم؛ والمجتمعات التقليدية"[١].

هذه العبارة تعكس الكثير من ملامح الوضعية الراهنة للأسطورة والتي ما زالت تثير مناقشات طويلة حول مدى علميتها وتميزها. فمنذ بداية القرن التاسع عشر وزيادة الاكتشافات عن أماكن ومجموعات بشرية (لم تكن معروفة من قبل)، أهتم جيل من العلماء بدراسة الأساطير وعادات وتقاليد الشعوب؛ في محاولة لاستجلاء بعض كوامن الموروثات الثقافية، والممارسات الطقوسية الشائعة في حياة الناس [٢]. واتجه عدد من الباحثين إلى محاولة إدراك ما كان وتفسيره، في ضوء ما هو كائن؛ وإقامة أسلوب نقدي معقول في تحديد سبل معرفة نظرة الإنسان إلى الكون، وتفسيره لمواضع الوجود الذي أحاطه.. وكذلك وضع منهج علمي في استقراء ما هو كائن بالفعل في عادات بعض الشعوب التي احتفظت بموروثاتها الثقافية في عزلة عن باقي الحضارات الإنسانية [٣].

---

(١) مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩١، ص٩.

(٢) صفوت كمال، الرمز والأسطورة والشعائر في المجتمعات البدائية، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد التاسع، العدد الرابع (يناير - فبراير - مارس)، ١٩٧٩، ص ١٨١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٢.

وظهرت اتجاهات شتى في دراسة الأساطير وتعددت التعريفات والتفسيرات من مختلف التخصصات والاهتمامات. فذهب البعض إلى أن الأسطورة:

"حكاية إله أو شبه إله أو كائن خارق تُفسر بمنطق الإنسان البدائي ظواهر الحياة والطبيعة والكون والنظام الاجتماعي وأوليات المعرفة، وهي تنزع - في تفسيرها - إلى التشخيص والتمثيل والتحليل، وتستوعب الكلمة والحركة والإشارة والإيقاع؛ وقد تستوعب تشكيل المادة. وهي عقيدة لها طقوسها، فإذا تعرض المجتمع الذي تتفاعل معه الأسطورة لعوامل التغير، تطورت (الأسطورة) بتطوره وقد تتبدد تحت وطأة عناصر ثقافية؛ فتنفرط عقدتها وتنحدر إلى سفح الكيان الاجتماعي أو ترسب في اللاشعور. وتظل على الحالتين عقيدة أو ضرباً من ضروب السحر (عند الإنسان البدائي) أو ممارسة غير معقولة أو شعيرة اجتماعية. وكثيراً ما تتحول إلى محاور رئيسية تعاد صياغتها في حكايات شعبية" (١).

(١) د. عبد الحميد يونس، مُعجم الفولكلور، مكتبة لبنان - بيروت، ١٩٨٣، مادة "أسطورة"، ص ٣٤ - ٣٥.

- Mary Magoulick, what is Myth ?أنظر أيضاً:

http: // www. faculty. de. gcsu. edu/ ~ mmagouli / defmyth. Htm 58 k, 2005.

كذلك: م. ف. ألبيديل، سحر الأساطير: "دراسة في الأسطورة - التاريخ - الحياة، ترجمة د. حسان ميخائيل إسحق، منشورات دار علاء الدين، دمشق،

تقدم الأسطورة - من المنظور السابق - تفسيرات لعلل التغير الحادث والكائن في الظواهر الكونية، وعلاقة هذه الظواهر وعللها الغيبية بالإنسان؛ إنها تدور حول ما أطلق عليه "مأساة البشر" التي تتمثل في ضياع الإنسان وتمزقه بين محور الإرادة والقدرة على الفعل من ناحية، ومحور القدر وفشل الإنسان وعدم قدرته على تحقيق هذا الفعل من الناحية الثانية[١].

لكن القيمة الدلالية، التي منحتها كلمة "الأسطورة"، تجعل من استعمالها في اللغة الدارجة أمراً يبعث شيئاً من الالتباس؛ لأن هذه الكلمة تستعمل اليوم بمعنى "التخيل" Fiction أو "الوهم" Illusion. كما تستعمل بالمعنى المتعارف عليه، خاصة عند علماء الانثولوجيا[٢] والاجتماع وتاريخ الأديان، أي بمعنى "المأثور المقدس" أو "الوحي الأولى" أو "النموذج المثالي"[٣].

٢٠٠٥، ص٢٢.

(١) د. محمود أبو زيد، المرجع سالف الذكر، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) "الإثنولوجيا" Ethnology علم يبحث في الأجناس البشرية، سواء الموجودة الآن أو التي اختفت منذ عهد قريب؛ مع العناية بنوع خاص بالدراسة التحليلية المقارنة للشعوب البدائية.

(3) - Dictionary of the History of Ideas, Studies of selected pivotal ideas, Philipp. Wiener editor, volume III Law, Concept of to Protest Movements, Charles Scribner's Sons, New York, 1973, p. 307.

وبالرجوع إلى تاريخ الكلمة، يلاحظ أن فلاسفة اليونان أفرغوا الأسطورة - تدريجياً - من قيمتها الدينية والميتافيزيقية؛ فبعد أن وضعوا "الأسطورة" Mythos في تضاد مع "اللوجوس" Logos ثم مع "التاريخ" Historia انتهت الأسطورة إلى الدلالة "على كل ما لا يمكن أن يوجد حقاً"، أو "ما لا وجود له في عالم الواقع"(١). واعترض بعض الفلاسفة على العبارات الأسطورية التي استخدمها "هوميروس" في وصف الآلهة، وعدوا ما أورده - من الأساطير - عبارة عن تهاويل خيال ووهم. وأبى "أكسانيوفان" أن يقتنع بخلود الآلهة، واعترض - بخاصةٍ - على النزعة التشبيهية التي تصور الآلهة على شاكلة البشر؛ واحتج بأنه لو أتيح للخيل والأنعام والوحوش القدرة على الرسم لصورت الآلهة على مثالها.

ورأى البعض أن أسماء الآلهة، في أساطير "هوميروس"، إنما تدل على الملكات الإنسانية أو العناصر الطبيعية، كما رأى فريق آخر من المفكرين أن هذه الأساطير عبارة عن مجموعة من الرموز

---

(١) انظر أيضاً:

CIST / comj 200: Notes and Supplements

What is a Myth ?

http: // ccat. sas. upenn. edu / ~ jfarrell / courses / myth / topics/ what_is_myth. html, 2005.

Ibid.

والمجازات لمعان وقوى ومثل. هي "صيغة سردية لتلك الرموز النموذجية الأصلية التي تشكل معاً رؤيا مترابطة عما يعرف الإنسان ويعتقد"(١). وظهر اتجاه آخر يحتكم إلى العقل في تفسيره للأساطير، ويذهب أصحابه إلى أن الآلهة كانت في أصلها طائفة من الملوك بلغت من القوة والتأثير شأناً عظيماً جعل الناس يتجاوزون بها عالم الواقع إلى عالم الخوارق ثم يؤلهونها(٢). ولهذا الاتجاه أهميته، ذلك لأنه جعل الأساطير واقعاً تاريخياً؛ ولعل الأصح أن يقال أن الأساطير قد أصبح لها - بفضل هذا الاتجاه - واقع فيما قبل التاريخ. وأخذت الأساطير، منذ ذاك، تمثل الذاكرة الإنسانية عندما تستدعي مرحلة زمنية غارقة في كنف الغموض، مما دفع الخيال إلى تصوير الملوك تصويراً خارقاً في عصور سحيقة غلبت عليها البداوة (٣).

وأياً ما كان أمر اختلاف التعريفات والتفسيرات، فإن النقطة الأساسية هي أن الباحث في الأساطير يواجه - منذ البداية - موقفاً يبدو متناقضاً لأول وهلة. فهو يجد، من ناحية أن الأسطورة قد

---

(1) - Bernica Slote, Myth and Symbol: Critical Approaches and Applications, University of Nebraska Press, 1963, pV.

(٢) انظر بشيء من التفصيل:

- William Bascom, The Forms of Folk Iore, Journal of American Folklore, vol. 78, 1965, p. 5.

أيضاً: د. عبد الحميد يونس، المرجع سالف الذكر، ص ٣٤.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.

تتضمن أحداثاً وأفعالاً متباينة بحيث لا يكاد يستبين فيها أي نوع من المنطق أو حتى الأستمرار والأطراد، كما أن شخصيات الأسطورة قد تتشكل بأشكال كثيرة وتجمع بين خصائص وصفات متباينة وتتراوح بين الخير والشر وارتكاب كل أنواع الجرائم والموبقات؛ وتقوم بينها كل أنواع العلاقات التي يمكن تصورها، أي أن كل شيء يصبح في الإمكان حدوثه في الأسطورة - مهما يبدو غريباً في نظر الباحث. ولكنه من الناحية الأخرى سوف يجد أن ثمة درجة عالية من التشابه بين أساطير الشعوب المختلفة التي تفصل بينها مساحات شاسعة بل وحقبات زمنية طويلة، وهذا التشابه يثير - بغير شك - كثيراً من التساؤلات ويحتاج إلى تفسير. بل الأكثر من ذلك، فإننا - نحن أنفسنا - كثيراً ما نحاول أن نلحق بشكل أو بآخر، إلى الأساطير الكبرى شيئاً من "الصدق الرمزي" الواضح أو المستتر؛ والذي لم يخطر - في الغالب - على أذهان الجماعات أو الشعوب التي أبدعت هذه الأساطير[1].

الأسطورة والدراسات الحديثة

ذكرنا - فيما سبق - أن القرن التاسع عشر هو البداية الحقيقية

---

(١) د. أحمد أبو زيد، الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر)، ١٩٨٥، ص ١٩.

لاهتمام العلماء والفلاسفة واللغويين وعلماء الأنثروبولوجيا بدراسة الأسطورة، وبعض كتابات ذلك القرن تعتبر معالم أساسية على الطريق؛ وإن كانت لم تبلغ بطبيعة الحال نوعاً من الدقة والعمق. ولكي نتعرف على الاتجاهات والمسارات التي سلكتها البحوث الميثولوجية، يمكن الرجوع إلى الدراسات التي قدمت تفسيرات مختلفة للأسطورة. ومن أقدم المدارس (ذات القيمة العلمية) هي المدرسة التاريخية أو المدرسة "اليوهيميروسية" Euhemerism[١] التي ترى في الأساطير قصص تروي بعض الأحداث العامة في حياة الشعب التي أبدعها بعد إدخال بعض التعديلات عليها وصياغتها في قالب قصصي مشوق. وبهذا المعنى، ليست الأسطورة نتاج الخيال

---

(١) نسبة إلى "يوهيميروس" Euhemerus اليوناني الذي عاش في القرن الرابع ق.م، وألف كتاب "التاريخ المقدس" دار حول الميثولوجيا اليونانية. ذهب - في هذا الكتاب - إلى أن الآلهة كانوا في الأصل أبطالاً من البشر، ثم جاءت الأساطير ورفعتهم إلى مصاف الآلهة؛ فشوهت بذلك أحداث التاريخ. وهذه النظرية أخذ بها - بعد ذلك - بثمانية قرون "لاكتانس" (حوالي ٢٤٠ - ٣٣٠ بعد الميلاد) والقديس أوغسطين (٣٤٥ - ٤٣٠ م.) لأنهما رأيا فيها تبريراً لهجماتهما على الأديان الوثنية، فقالوا إن آلهة الوثنية ليسوا إلا بشر ولهذا لا يجوز أن يعبدوا.

انظر في ذلك: د. إمام عبد الفتاح، مُعجم ديانات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، المجلد الأول، ص ٣٦٠.

أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج)، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٦٨.

المجرد، بل هي ترجمة لملاحظات واقعية ورصد لحوادث جارية. وعبرها، انتقلت إلينا تجارب الأولين وخبراتهم المباشرة. وهي تعود في أصولها إلى أزمان سحيقة سابقة للتاريخ المكتوب. فقبل أن يتعلم الإنسان الكتابة، كانت ذاكرته على قدر كبير من النشاط والحيوية؛ وقد استخدمها لنقل الأحداث بأمانة عبر الأجيال(١).

وقد اهتم بهذه النظرية (ذات الطابع العلمي) "ماكس موللر "Max Muller، و"أندرو لانج "Andrew Lang، و"مورو دي جونس" Moreau de Jonnês، و"ا. هوفمن" A. Hoffmann، وأيضاً "ادلبرت كون" Adalbert Kohn، و"وليام جل" William Gill، و"ولتر كيلي" Walter K. Kelly(٢). وغيرهم من رواد الدراسات الأسطورية، وعلم الأساطير المقارن مثل "روبرت براون" (الصغير) Robert Brown، الذي بين أثر الثقافات السامية

(١) يتقدم أصحاب هذه المدرسة بأمثلة عديدة تدعم وجهة نظرهم هذه، منها أساطير "الطوفان" أو "الدمار الشامل بالنار السماوية أو الأعاصير". فشمولية هذه الأساطير وتكررها لدى معظم الشعوب، دلالة على تجارب وخبرات عاناها الجنس البشري في مطلع حياته.
انظر: فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص ١٤.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ص٣٦٨ - ٣٦٩.
انظر أيضاً:
- Robert A. Segal, Myth: A very short Introduction, Oxford University Press, 2004, p. 3.

القديمة على الأساطير الهيلينية الدينية؛ وبخاصة تلك الأساطير التي وفدت من شواطئ الفرات والنيل. ويكفي أن نشير هنا، إلى موقف اثنين من أكبر علماء القرن التاسع عشر وهما: "آندرو لانج (١٨٤٤ - ١٩١٢)، و"ماكس موللر" (١٩٢٣ - ١٩٠٠) صاحب كتاب "الأساطير المقارنة" وهو أول من يجب التعرض له، لأنه يحتل مكانة مرموقة في تاريخ الدراسات الميثولوجية الطبيعية؛ التي تحاول تأويل الأساطير على أساس الخصائص اللغوية - وبخاصةٍ "الإشارة إلى جنس الكلمات المستخدمة في الأسطورة". "فالصلة بين اللغة والأسطورة - على حد قول موللر - ليست مجرد صلة وثيقة، بل هي توافق فعلي. ولو تسنى لنا فهم طبيعة هذا التوافق، فإننا سنكون قد اهتدينا إلى مفتاح العالم الأسطوري"[١].

وقد برزت مشكلة كبرى من جراء الربط بين اللغة والأسطورة، بعد أن كان من المتوقع أن يجيء هذا الربط بحل واضح محدد للمعضلة القديمة. فعلى الرغم من انحدار اللغة والأسطورة من أصل واحد،

---

(١) نقلاً عن: أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٣٤.
أيضاً:
- The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, editor, volume five, The Macmillan company and the free press, New York, 1967, p. 435.

لكنهما غير متماثلين في تكوينهما. إذ يظهر في اللغة على الدوام طابع منطقي - بمعنى الكلمة - أما الأسطورة فتبدو وكأنها تتحدى كل القواعد المنطقية، فهي مشوشة متقلبة لا عقلية. فكيف نستطيع الربط بين هاتين الظاهرتين غير المتوافقتين؟ [١].

كانت إجابة "ماكس موللر" والكتّاب الذين ينتمون إلى مدرسة الأساطير المقارنة عن هذا السؤال، هي أن الأسطورة لا تعد أكثر من مظهر من مظاهر اللغة، ولكنها من مظاهرها السلبية لا الإيجابية. فالأسطورة تمثل جانبها السيء، أكثر من تمثيلها لجانبها الخيّر. وتتميز اللغة - بغير شك - بأنها منطقية وعقلية، ولكنها من جهة أخرى مصدر لأوهام وأباطيل. إذ انبعثت أخطاء من أعظم ما أنجزته اللغة ذاتها. فاللغة تتألف من كلمات عامة، ولكن التعميمات تدل على الغموض والإبهام على الدوام. وتعدد المعاني والمرادفات في الكلمات ليس من المظاهر العرضية للغة، بل هي نتاج طبيعتها ذاتها، فلو أطلقنا خمسين تسمية للشمس تعبر عن خصائص مختلفة فيها، فإن بعض هذه التسميات سيطلق للدلالة على أشياء أخرى تشترك في الخصائص نفسها، مما يؤدي إلى اشتراك أشياء مختلفة في الاسم نفسه. وهذا بدوره يؤدي إلى ظهور الجناس في اللغة، وهو نقطة الضعف فيها؛ ويعتبر الجناس الأصل التاريخي الذي انحدرت منه الأسطورة[٢].

---

(١) أرنست كاسيرر، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٥ - ٣٦.

وهكذا تبدو لنا الأسطورة – من خلال التصور السابق – ظاهرة مرضية، من حيث أصلها وماهيتها على السواء. إنها مرض يبدأ في ميدان اللغة، وينتشر بتأثير عدوى خطيرة في جسم الحضارة الإنسانية كلها. على أنه رغم دلالتها على جانب كبير من الغموض[١]، إلا أنها قد تضمنت منهجاً، فنحن نرى مثلاً في الأسطورة اليونانية التي تقول: إن "أبوللو" رأى الفتاة "دافني" Daphne الجميلة فأحبها وطاردها حتى كاد يصل إليها، فأبتهلت الفتاة إلى الآلهة أن تخلصها منه، واستجابت الآلهة لدعائها وانقلبت "دافني" إلى شجرة من أشجار الغار. فهنا نجد أن "أبوللو" من كلمة تدل على مذكر ومعناها الشمس، بينما كلمة "دافنى" مؤنثة ومعناها الفجر. وبذلك فإن مطاردة "أبوللو" لـ "دافني" ليست إلا رمزاً إلى الشمس التي تتبع ظهورها الفجر وتطرده أمامها[٢]. إن صور الطبيعة في تفسيرات "موللر" للأساطير تبدو نمطية إلى حد كبير، ذلك لأن "موللر" كان ينتسب إلى الفرع الشمسي من مدرسة الميثولوجيا الطبيعية، أي أنه كان يقصر

(1) - Dictionary of World Philosophy, A. Pablo Lannone London and New York, 2001, p. 259. editor,

(٢) انظر:

- Jan R, Stone, The Essential Max Muller: on Language, Mythology, and Religion, New York: Palgrave, 2002, p. 24.

أيضاً: د. أحمد أبو زيد، الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي، ص ٢٠.

جميع الأساطير على تجسيد الشمس. وكان ثمة فرع آخر قمري من هذه المدرسة يفسر جميع الأساطير على أساس تجسيد القمر، كما كانت هناك فروع أخرى تعتمد على تجسيد الغيوم، والعواصف، والرعد، والبرق وما شابه ذلك(١).

وقد وجدت هذه النظرية سنداً قوياً عند "هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) مما أدى إلى ازدياد تأثيرها، فقد رأى "سبنسر" أن المصدر الأول لكل الديانات هو عبادة الأسلاف، وأعتقد أن أول صور العبادة لم تتجه إلى قوى الطبيعة ولكنها اتجهت إلى عبادة الأموات. أما كيف تحققت النقلة من عبادة الأسلاف إلى عبادة الآلهة في صورة أشخاص، فعن طريق قوة الكلام وتأثيره الدائم؛ فهو يمتاز بالمجاز ويغرق في التشبيهات والاستعارات. ولما كان البدائي يعجز عن التفريق بين المجاز والحقيقة، فقد حدثت النقلة من الصور الأولى لعبادة الأسلاف؛ إلى عبادة الكائنات الإنسانية، ثم إلى عبادة النباتات والحيوانات، حتى انتهى الأمر إلى عبادة قوى الطبيعة(٢).

---

(١) د. نزار عيون السود، نظريات الأسطورة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الرابع والعشرون، العددان الأول والثاني (يوليو - سبتمبر / أكتوبر - ديسمبر)، ١٩٩٥، ص ٢١٨.

(٢) أرنست كاسيرر، مرجع سبق ذكره، ص ٤٠.

أما "أندرو لانج" فقد بيــَّن، في مقال له بعنوان "علم الأساطير"[١]، أن التخريجات اللغوية التي يلجأ إليها "موللر" في تفسير الأساطير لا تصلح في كل الأحوال؛ ورفض التسليم بأن تكون سيطرة الكلمة على العقل البدائي هي السبب الأول لتكوين الأساطير في المرحلة الأولى من مراحل الثقافة. وقد اعترف "لانج" باعتماده الكبير – في هجومه على نظرية موللر – على الأسس التي وضعها "إدوارد تايلور" Edward Tylor (١٨٣٢ – ١٩١٧) [٢] الذي رأى أن الأساطير المقارنة تختلط وتمتزج بمشكلات الفكر والدين والتاريخ القديم، بحيث يصعب دراستها على أنها مجرد امتداد لعلم اللغة[٣]. كما لاحظ

---

(١) انتقد "أندرو لانج" المنهج الذي يتركز حول الشمس في تفسير الأساطير، وأكد أن الأساطير لم تنشأ عن قصور في اللغة ولكنها نشأت من تشخيص العناصر الكونية. وهو يرى أن النزوع إلى التشخيص مرحلة من مراحل الفكر تتسم بالتجسيم وإسباغ الحياة على المحسوسات والكائنات والظواهر.

(٢) بدأ "تايلور" دراسته للأساطير على نطاق واسع في كتابه "الأبحاث"، ثم عرض للموضوع مرة أخرى في مقال هام بعنوان "علم اللغة" حيث عارض فيه مدرسة "موللر" وهاجم هذه الطريقة للتفسير الأسطوري مهاجمة عنيفة. وكانت نظرة "تايلور" للأساطير تتطور وتتضح إلى أن تبلورت وظهرت في صورتها النهائية في كتابه "الثقافة البدائية" Primitive Culture.

انظر في ذلك: د. أحمد أبو زيد، تايلور، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة، ص ص ١٠٠ – ١٠١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٨.

أيضاً أن الأساطير لم تكن، في نظر البدائيين، مجرد قصص تحكى في ألفاظ وكلمات لها مدلولات معينة، بل كانت بمثابة عقيدة يؤمنون بها، مما يجعل من الصعب الاكتفاء بنظرية اللغويين وتحليلاتهم.

في هذا السياق اتفق "لانج" مع "تايلور" في أن الأساطير عند الشعوب البدائية تقوم على أساس المماثلة الحقيقية المحسوسة، بينما لم يظهر استخدام الاستعارات والتشبيهات اللفظية إلا في مرحلة متأخرة من التطور الثقافي[١].

ومن الدراسات الأنثروبولوجية الهامة، المدرسة التطورية وكان من روادها المؤسسين السير "جيمس فريزر" Sir James Frazer (١٨٥٤ - ١٩٤١) الذي وضع دراسة موسوعية للعبادات القديمة وتقاليد الشعوب البدائية في كتابه "الغصن الذهبي" Golden Bough. والكتاب في أصله محاولة لفهم وتفسير أسطورة[٢] بسيطة

---

(1) Dictionary of the History of Ide. 309. as, p

انظر أيضاً: د. علي محمود الفار، الأنثربولوجيا الاجتماعية: دراسة المجتمعات البدائية، الشركة القومية للتوزيع، ١٩٦٨، ص ٢٦- ٢٧.

(٢) ليس كتاب "فريزر" "الغصن الذهبي" مجرد سرد لأسطورة معينة وتتبع أشكالها ومحاولة تفسيرها (على الرغم من مظهر الكتاب الخادع)، فليست الأسطورة - في حقيقة الأمر - سوى ذريعة يتذرع بها "فريزر" ليعرض رأيه في تطور الفكر الإنساني والمجتمع البشري تمشياً مع التيار العام الذي كان يسود في القرن التاسع عشر. انظر في ذلك: جيمس فريزر، الغصن الذهبي، مقدمة بقلم د. أحمد أبو زيد، ص ٣٠.

عن الإلهة ديانا Diana في نيمي Nemi بجنوب إيطاليا. لكن البحث لم يلبث أن تفرع وتشعب وتناول كثيراً من الموضوعات في مختلف الثقافات والمجتمعات والعصور[١]. ولقد حدد "فريزر" نفسه موضوع الكتاب بأنه دراسة للتطور الطويل الذي مر به فكر الإنسان وجهوده للسيطرة على العالم وعلى الكون كله، خلال عدد من المراحل المتتالية التي تتصف كل مرحلة فيها بطابع عقلي عام يمثل موقف الإنسان من الكون وعلاقته به. وهذه المراحل هي: مرحلة السحر ثم مرحلة الدين وأخيراً مرحلة العلم، الذي يعتبره - فريزر - قمة ما وصل إليه الإنسان[٢].

على أن "فريزر" لم يقنع بجمع الظواهر الأسطورية وتصنيفها تحت عناوين عامة، إذ حاول فهمها. وكان مقتنعاً باستحالة هذه المهمة، مادامت هناك نظرة ترى وجود انفصال بين الأسطورة والفكر الإنساني. فعلينا القضاء نهائياً على هذا الانفصال، ذلك لأن الفكر الإنساني لا يعترف بوجود مثل هذا التنوع والاختلاف الحاد، فلا اختلاف من البداية إلى النهاية بين الفكر في خطواته البدائية الأولى وأسمى النهايات التي يبلغها؛ فهو متجانس ومطرد[٣]. وطبق "فريزر" هذا المبدأ الأساسي في تحليله للسحر (في الجزءين الأول

---

(١) المرجع السابق، ص ٦.

(2) - R, A, Segal, Myth, p. 64.

(٣) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ص ٢٢ - ٢٣.

والثاني من كتابه)، وأعتقد أن أي إنسان يقوم بطقوس سحرية لا يختلف - من حيث المبدأ - عن أي عالم يقوم بإجراء تجربة فيزيائية أو كيميائية في معمله. فلا اختلاف بين الساحر وطبيب القبائل البدائية، ورجل العلم الحديث؛ من حيث المبادئ التي يلجآن إليها في تفكيرهما وعملهما.

يقول "فريزر": "إن التصور الأساسي للسحر يشبه تصور العلم الحديث، إذ يرتكز النسق كله على الإيمان بانتظام الطبيعة واطرادها، وهو إيمان ضمني ولكنه راسخ وثابت... لكن السحر بأشكاله المختلفة هو بالضرورة علم زائف عقيم لأنه لو حدث أن صدق وأثمر لخرج من دائرة السحر ودخل في دائرة العلم... وإذا تم تطبيق مبادئ التفكير الإنساني بطريقة سليمة، فإنها تؤدي إلى العلم. بينما تطبيقها بطريقة غير سليمة وغير مشروعة يؤدي إلى السحر، الذي هو الأخ غير الشرعي للعلم"[١].

ويرى "أرنست كاسيرر" Ernst Cassirer (١٨٧٤ - ١٩٤٥) أن نظرية "فريزر" هذه التي تطابق بين السحر والعلم وتجعل من كليهما مناقضاً للدين، لم تصمد أمام الامتحان النقدي، وقد تجاوزتها الأنثروبولوجيا الحديثة كليـة[٢].

---

(١) جيمس فريزر، المرجع سالف الذكر، ص ١٧١ - ١٧٣.

(٢) أرنست كاسيرر، فلسفة الحضارة الإنسانية: أو مقال في الإنسان، ترجمة

ومن بين الدراسات الأنثروبولوجية التي عارضت الاتجاه التطوري السائد عند "تايلور" و"فريزر" نجد المدرسة "الوظيفية" التي رأت في الأسطورة دستور لوقائع الموقف الاجتماعي الراهن، وحددت معناها من خلال النسق الاجتماعي وحده. بمعنى أنه لا يمكننا تفسير الأسطورة تفسيراً ملائماً إذا ما اتجهنا إلى تأصيلها في العالم الطبيعي أو اكتفينا في تفسير ذلك العالم بها وحدها؛ فالمصدر الأساسي الوحيد للأسطورة هو المجتمع، وكل دوافعها الجوهرية ما هي إلا مجرد انعكاسات أو صدى للحياة الاجتماعية. وبهذه الانعكاسات تصبح الطبيعة مجرد صورة للعالم الاجتماعي، فهي تعكس كل ملامحه الأساسية ونظمه ومبناه وأقسامه وتفريعاته[١]. ويمثل هذا الاتجاه كل من "رادكليف براون" Radcliffe Brown (١٨٨١ - ١٩٥٥) و"برونسلاو مالينوفسكي" Bronislaw Malinowski (١٨٨٤ - ١٩٤٢). ولهذا الاتجاه جذور نجدها - بخاصةٍ - عند "سبنسر" الذي رأى أن تطور المجتمع الإنساني هو استمرار طبيعي لازم من التطور العضوي[٢]، فالجماعات تميل دائماً إلى النمو فيكبر حجمها

د. إحسان عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦١، ص١٤٦.

(١) د. محمد مجدي الجزيري، الأسطورة في الفكر العربي المعاصر، المكتبة القومية الحديثة، ١٩٩٣، ص ١٧.

(٢) نظر "سبنسر" إلى المجتمع واعتبره كائناً عضوياً يشبه من كل نواحيه وخصائصه ومقوماته ووظائفه الجسم الحي، كما أنه يتطور كما تتطور

ويزداد بالتالي التنظيم والتكامل. فكلما ازداد التفاضل أو التباين البنائي ازداد تساند أجزاء الكائن العضوي الاجتماعي. هذه المماثلة البيولوجية التي استند إليها "سبنسر" في تشبيهه المجتمع بالكائن العضوي، ساعدت على ترويج استخدام فكرتي "البناء" و"الوظيفة" في الأنثروبولوجيا الاجتماعية. فقد كان يؤكد دائماً ضرورة وجود التساند الوظيفي والاعتماد المتبادل بين نظم المجتمع في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، والغاية التي يهدف إليها هي إيجاد حالة من التوازن تساعد المجتمع على الاستمرار في الوجود[١].

كما أثرت كتابات "إميل دوركهايم" Emile Durkheim (١٨٥٨ - ١٩١٧) - بشكل عميق ومباشر - على الأنثروبولوجيا الاجتماعية، حيث يرجع إليه الفضل في تطبيق النظريات الاجتماعية بمهارة واستبصار على دراسة المجتمعات البدائية؛ وحرص على إبراز الحياة الجماعية وصورها في مجموعة القيم والعقائد والعرف التي يتعلمها الفرد حين يولد في مجتمع من المجتمعات، وأطلق عليها اسم "التصورات الاجتماعية"[٢]. وتابعه في ذلك "ليفي بريل" Lêvy

---

الكائنات العضوية أو الكائنات الحية الأخرى؛ وهو بذلك يتصور المجتمع داخلاً في تركيب النظام الطبيعي للكون ويؤلف جزءاً منه.

(١) إ. إ. ايفانز بريتشارد، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة د. أحمد أبو زيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٠، ص٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٥ - ٨٦.

Bruhl (١٨٥٧ - ١٩٣٩) بدراسة رائعة عن المحتوى الفكري أو الذهني لتلك التصورات الجمعية. وقد رأى أن المعتقدات والأساطير - وكل الأفكار التي تسود في المجتمعات البدائية - تعكس البناء الاجتماعي لتلك المجتمعات، وهذا هو السبب في اختلافها من مجتمع لآخر. وعلى هذا الأساس كرس نفسه ليبين أن هذه المعتقدات تؤلف نسقاً متماسكاً يرتكز على مبدأ منطقي يسميه "المشاركة الغيبية"[(١)].

وقد كان لـ "دوركهايم" تأثير واضح على كل من "براون" و"مالينوفسكي"، حتى ليمكن القول إن "دوركهايم" هو مؤسس الاتجاه الوظيفي ولكن بشكل غير مباشر. أما المؤسس المباشر "للوظيفية" فهو العالم الأنثروبولوجي "فرانز بواس" Franz Boas (١٨٥٨ - ١٩٤٢) الذي أكد على ضرورة النظر إلى أعمق الأفكار الفلسفية والدينية بوصفها تعبيراً منظماً عن الأفكار اليومية والمواقف والقيم المنبثقة عن سواد الشعب[(٢)].

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر: ليفي بريل، العقلية البدائية، ترجمة د. محمد القصاص، مراجعة د. حسن الساعاتي، مكتبة مصر، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) د. محمد الجوهري، علم الفولكلور: الأسس النظرية والمنهجية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، الجزء الأول، ص ١١٨.

انظر أيضاً:

- R. Jon McGee and Richard L. Warms, Anthropological Theory: An Introductory History, Mayfield Publishing Company, London, 1996, p. 133.

أما "رادكليف براون" فقد رأى أن فكرة الوظيفة التي تطبق على المجتمعات الإنسانية إنما تقوم على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية [(١)]. وهو يتبع "دوركايم" في تعريفه لوظيفة النظام الاجتماعي بأنه التناظر بين النظام الاجتماعي والشروط الضرورية لوجود الكائن العضوي الاجتماعي. فالوظيفة - بهذا المعنى - هي الدور الذي يؤديه أي نشاط جزئي في النشاط الكلي الذي يكون هو جزءاً فيه. ووظيفة أي عادة اجتماعية جزئية هي، إذن، الدور الذي تلعبه هذه العادة في الحياة الاجتماعية كلها، باعتبار هذه الحياة هي عماد النسق الاجتماعي الكلي[(٢)].

ويعتبر "برونسلاو مالينوفسكي" من أبرز دعاة المنهج الوظيفي، وقد رفض التفسير الرمزي للأسطورة ورأى أنها تقوم بوظيفة عملية ومباشرة، فهي رواية مناسبة من أجل توطيد النظام الاجتماعي السائد، وهي عنصر ضروري لا غنى عنه بالنسبة للثقافات الإنسانية في كل مراحل تطورها يقول:

"الأسطورة ليست تفسيراً تمليه الفائدة العلمية، وإنما هي إحياء قصصي لواقع فطري يروي استجابة لحاجات دينية عميقة، وميول

---

(١) انظر:

- RadCliffe Brown, The Social Anthropology, edited by Adam Kuper, London, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1977, p.27.

(٢) ايفانز بريتشارد، المرجع سالف الذكر، ص ٨٨.

أخلاقية، وروابط اجتماعية وحاجات عملية. إنها تقوم من الثقافة البدائية بوظيفة لا غنى عنها فهي تعبر عن العقيدة وتصون الأخلاق وتدعمها، وتبرهن على كفاءة الطقوس وتنظم قواعد عملية لهداية الإنسان. الأسطورة - بهذا المعنى - عنصر حيوي في الحضارة الإنسانية "[١].

إن النقطة الأساسية التي يركز عليها علماء الأنثروبولوجيا في كل توجهاتهم هي ضرورة تفسير الأساطير ضمن البناء الاجتماعي والثقافي السائد في المجتمع. لكننا نجد ما يخالف هذا الموقف العام لدى البنائيين الفرنسيين الذين يتزعمهم "كلود ليفي شتراوس" Claude Lêvi - Strauss (١٩٠٨) الذي يميل إلى الفصل بين الأسطورة وسياقها الاجتماعي والثقافي الخاص، ويدرسها كما لو كانت شكلاً كلياً أو عاماً من الفن يمكن تحليله وتقييمه حسب المعايير التي يرتضيها كل باحث لنفسه. لكن "شتراوس" كان يبحث - في آخر الأمر - عن المبادئ الكلية العامة التي تكمن وراء عمليات التفكير الإنساني، وهو بذلك يتجاوز الأهداف التي يحددها المنهج

(١) برنسلاو مالينوفسكي، السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية، ترجمة د. فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٠٩.

- International Encyclopedia of The Social and Behavioral Science, Neil J. Smelser editor, volume 15, Amesterdam, Paris, New York, Oxford, 2001, p. 10274.

الأنثروبولوجي البنائي الوظيفي ويلتزم بها أتباع هذه المدرسة [١].

وقد اشترك علم النفس بدوره في إعطاء تفسير للأسطورة، حيث رأى أنها ذخيرة من دوافع ذات طابع أولي بدائي تكشف عن العقل الباطن الجماعي للإنسان؛ أو هي كالحلم تماماً تظهر نوع من التنفيس عن الميول الانفعالية اللاشعورية المكبوتة التي تولدت عن علاقات الطفل بأفراد عائلته. وهذه الآراء المختلفة تظهر كلها في إطار مدرسة اهتمت بتفسير الأسطورة هي "مدرسة التحليل النفسي".

من الصعب إذن أن نزعم بوجود تفسير موحد للأسطورة يعتبر هو التفسير الصحيح بالضرورة. وهذا معناه - بالتالي - صعوبة الوصول إلى إقامة "علم" للأساطير، بالمعنى الدقيق لكلمة "علم"، نستطيع أن نرد فيه كل الأساطير إلى نموذج موحد؛ على الرغم من كل المحاولات التي قام بها بعض الفلاسفة والإنثولوجيين والفولكلوريين ورجال الدين وعلماء التحليل النفسي للوصول إلى مثل هذا النموذج الموحد للحقيقة والصدق وراء التعبيرات الأسطورية.

(١) د. أحمد أبو زيد، الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي، ص ٢١.

الفصل الثاني

الأسطورة والخبرة الدينية

تمهيد

هناك حقيقة سيكولوجية لا يمكن إنكارها إلا عن جهل - كما يقول ولتر ستيس[1] - وهي أن الإنسان تعرض له في حياته خبرات

---

(١) ولتر ستيس Walter, Stace (١٨٨٦ - ١٩٦٧) فيلسوف إنجليزي المولد أمريكي الجنسية. درس في كلية ترنتى Trinity في أيرلندا وحصل على درجة الليسانس في الفلسفة عام ١٩٠٨. أصدر مجموعة من المؤلفات منها: "تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية" عام ١٩٢٠ و"فلسفة هيجل" عام ١٩٢٤ و"نظرية المعرفة والوجود" عام ١٩٣٢ و"مفهوم الأخلاق" عام ١٩٣٧. ثم أصدر كتابين بعد نشوب الحرب العالمية الثانية: الأول هو "طبيعة العالم" عام ١٩٤٠ والثاني "مصير الإنسان الغربي" عام ١٩٤٢، دافع فيه عن الطريقة الديمقراطية في الحياة التي كانت تتهددها - في ذلك الوقت - أيديولوجيات فاشية. كما أصدر مجموعة هامة من الكتب عام ١٩٥٢ وهي: "الزمان والأزل" ثم "بوابة الصمت" و"الدين والعقل الحديث" و"التصوف والفلسفة".

انظر في ذلك: ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة د. إمام عبد الفتاح،

غير عادية يمكن أن نصفها بأنها "خبرات دينية" – وهو يسميها في أعلى صورها باسم "الخبرة الصوفية"[١] – وهي خبرات نلتقي بها في آداب الأمم جميعاً حتى أكثرها تحضراً. هذه الخبرات تجعلنا نتساءل باستمرار عما إذا كان هناك – في هذا الكون – وجود روحي أعظم من الإنسان، هو الذي تتطلع إليه الديانات المختلفة للجنس البشري؟ وإن صح وكان هناك مثل هذا الوجود الروحي، فما علاقته بالإنسان؟ وما هي علاقته بالكون بصفة عامة؟ "[٢].

مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص ٨ – ٩ من مقدمة المترجم.

(١) نفضل استخدام كلمة "الخبرة" experience بدلاً من "التجربة" – experiment، لأن التجربة لها معنى ديني مختلف، فهي تدل على الموقف العصيب أو الامتحان. جاء في إنجيل "متى" الإصحاح السادس: "أبانا الذي في السموات، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك في الأرض، خبزنا كفافنا أعطنا اليوم، وأغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن أيضاً للمذنبين إلينا، ولا تدخلنا في تجربة، لكن نجنا من الشرير – لأن لك الملك والقوة والمجد إلى الأبد – أمين". (٦ – ٩ – ١٣، ص ص ١٠ – ١١) من الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٨٥ . وقد ركزت الآية على كلمة "التجربة" لأنها تدل على الامتحان الديني، كما في عبارة "نجنا من الشرير" أي لا تدخلنا في امتحان مع الشيطان. ومن هنا قد يفهم القارئ كلمة "التجربة" بمعنى الاختبار الديني، أما كلمة "الخبرة" فهي تدل على الشعور الديني المتأصل في أعماق الإنسان.

(٢) ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٢٢.

إن التفسيرات المختلفة لنشأة الدين تفترض سلفاً وجود هذه الخبرة الدينية (أعني ذلك الموقف الذي يجد فيه الإنسان نفسه مدفوعاً إلى التساؤل عما إذا كان هناك وجود روحي متعال) إنها – الخبرة الدينية – إحساس متأصل في أعماق الإنسان، بحيث تصبح محاولة انتزاعه، محاولة يائسة بقدر ما هي عقيمة. هذا الإحساس "يكمن في أعمق أعماق كل قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان"[١]. وكما لاحظ "رودلف أوتو"[٢] بحق، فإن هذا الإحساس هو واقعة نفسية، لا تنشأ عن أي إرادة أو تصميم مسبق، بل العكس هو الصحيح تماماً؛ ذلك لأن الإنسان يجد نفسه تحت سلطان هذا الإحساس دون مقدرة على توجيهه أو التحكم فيه. والطابع الإنفعالي غير العقلاني الذي تتسم به هذه الخبرة بالمقدس[٣] – كما يقول أوتو –

انظر أيضاً: د. إمام عبد الفتاح، الخبرة الدينية والإيمان، مجلة الفكر المعاصر، عدد مارس ١٩٧٠، ص ١٨

(١) ولتر ستيس، الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة د. زكريا إبراهيم، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٧، ص ٤٠.

(٢) رودلف أوتو Rudolf Otto (١٨٦٩ – ١٩٣٧) لاهوتي ألماني وباحث في تاريخ وفينومينولوجيا الدين، أصدر كتاب عام ١٩١٧ بعنوان "فكرة المقدس" عالج فيه فكرة الوعي بالمقدس بوصفها تجربة إنفعالية غير عقلية، وهي أساس الدين.

راجع في ذلك كتابنا: فلسفة الدين، ص ٢٩.

(٣) "خبرة المقدس" تعبير استخدمه "أوتو" ليوضح – من ناحية – شعور

لا يمكن التعبير عنه بلغة الواقع المعاش ومفردات التجارب اليومية، فهذا أمر في غاية الصعوبة[١].

الخبرة الدينية، إذن، ليست ظاهرة يمكن مراقبتها ووصفها من الخارج، وإنما هي أمر ذاتي يختبره الفرد بنفسه؛ ولا يستطيع أن يتعرف عليه إلا بالتنقيب في ذاكرته وسيرته الذاتية، والاستماع إلى شهادة الآخرين الذين عبروا عن خبراتهم. وهو لا يختص بفرد دون آخر، ولا بفئة دون أخرى؛ بل يتعرض له الجميع ولكن بدرجات متفاوتة من الشدة والوضوح، ويتعاملون معه بدرجات متفاوتة أيضاً من القبول والاعتراف[٢].

وتتخذ الخبرة الدينية سمتها الجماعية عندما يأخذ الأفراد بنقل

المؤمن أمام المقدس بالهلع والخوف الشديد، ومن ناحية ثانية شعوره بجاذبية وبسحر لا مثيل لهما. وهذه الخبرة هي "من نوع آخر" مختلف، يعانيها المرء في مجال المقدس فحسب.

(١) انظر:

Rudolf Otto, The Idea of The Holy: An inquiry into the Non-Rational factor in The Idea of The Divine and its Relation, to The Relation translated by John W, Harvey, Humphrey Milford, Oxford University press, 1928, p. 9.

انظر أيضاً: فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٥، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

خبراتهم لبعضهم البعض، في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن الخبرات الخاصة في خبرة عامة. وذلك بإستخدام تعبيرات من واقع اللغة، وخلق رموز تعبر عن حالة إنفعالية مشتركة تقود إلى تكوين "المعتقد"، وهو حجر الأساس الذي يقوم عليه "الدين الجماعي"؛ حيث تتعاون الجماعة على فهم وتفسير خبراتهم وفقاً له[١]. ومع "المعتقد" يظهر "الطقس" المنظم، وهو أقوى أشكال التعبير عن الخبرة الدينية - وقد انتقلت إلى مستواها الجماعي - وذلك من خلال القرابين والرقص والحركات الدرامية التي تؤدَّي وفق أطر ثابتة تنظم الخبرة الدينية وتضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع. ومع "المعتقد" أيضاً تظهر "الأسطورة"[٢] فتعمل على توضيحه في صيغ تساعد على حفظه وعلى تداوله بين الأجيال، كما أنها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه بالعواطف والانفعالات الإنسانية.

وبما أن الخبرة الدينية ليست - في أساسها - خبرة عقلية بل إنفعالية، فإنها لا تتطلب بطبيعتها البرهان ولا تتطلع إليه؛ وإنما تتطلب إطاراً موضوعياً خارجياً يضفي عليها صفة مشروعة ومعقولة. ويأتي ذلك من خلال ميثولوجيا تجعل الخبرة الدينية مشتركة مع الآخرين.

---

(١) فراس السواح، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٧، ص ١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

ولإبراز الصلة بين الأسطورة والخبرة الدينية، سوف نشير هنا لموقف - متباين - لإثنين من المفكرين اللاهوتيين في مجال دراسة الوظيفة الأساسية للأسطورة وعلاقتها بالمعتقد الديني. وهما: "رودلف بولتمان"[١] الذي نظر إلى مسائل العقيدة المسيحية نظرة نقدية، بغية التأكد من صحتها؛ واستبعد الطابع الأسطوري من العهد الجديد، وحاول تفسيره على نحو وجودي. وذلك من خلال مشروعه الـ "ديميثولوجي"[٢] Demythologize الذي وجد فيه بداية لإعادة تكوين العقل المعاصر على نحو يخلصه من الأسطورة التي لازالت تهيمن على تفكيره في عصر العلم.

أما الثاني فهو "ميرسيا إلياد" [٣] الباحث في تاريخ الأديان

---

(١) رودلف بولتمان، Rudolf Bultmann (١٨٨٤ - ١٩٧٦) عالم لاهوت، ومؤرخ متخصص في الأناجيل. تلقى تعاليمه في جامعة "مارنورج" و"توبنجن" و"برلين". شغل وظائف أكاديمية في العديد من الجامعات. ساعد "بولتمان" في تطوير مدرسة "نقد الشكل" و"مناهج دراسة الكتب المقدسة". أهم أعماله: "يسوع والكلمة" و"يسوع المسيح وعالم الأساطير" و"لاهوت العهد الجديد".

(٢) يتكون مصطلح الـ "ديميثولوجي" Demythologize من مقطعين "De" بمعنى نفي أو نقيض أو استبعاد، و"Mythology" وتعني أسطورة. وقد استخدم "بولتمان" هذا المصطلح مضافاً إليه كلمة "الكيرجما" Kerygma التي تعني كلمة الله المبشرة إلى الناس من خلال حادثة أو فعل الله في المسيح.

(٣) يحتل "ميرسيا إلياد" مكانة مرموقة بين علماء الميثولوجيا في القرن العشرين،

وعلم الأساطير، الذي لفت الانتباه إلى أن الأسطورة هي من أهم الاكتشافات في القرن العشرين، وأن الإنسان مازال يحمل بقايا ميثولوجية في لا شعوره، يحياها في وجدانه وفي أحلامه. ومن خلال الأساطير، تناول "إلياد" مشكلات شغلت الإنسان في الأزمنة القديمة - كما في الزمن الراهن - ومنها: الألم والقلق والموت. كما قدم أيضاً أبحاثاً عن الزمان والتاريخ، وعن المقدس والدنيوي. وتحدث عن الحنين إلى الفردوس، والرغبة في تجاوز ما هو بشري، لينتهي إلى أن الأسطورة تكمن في لا شعور الإنسان الحديث؛ وهي تفعل فعلها في تفكيره، وفي سلوكه دون أن يدرك ذلك.

تخليص الدين من الأسطورة

كثير من عقائد الإيمان المسيحي قد واجهت تحدياً من قبل

وتعتبر كتبه مرجعاً هاماً لدراسة علم الأساطير وتاريخ الأديان القديمة. ولد في "بوخارست" عام ١٩٠٧. درس الفلسفة وقام بتدريسها في جامعة "بوخارست" من عام ١٩٣٣ حتى عام ١٩٤٠. شغل منصب الملحق الثقافي لسفارة بلاده في لندن. وفي عام ١٩٥٧ انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليدرس في جامعة "شيكاغو" "الأسطورة وتاريخ الأديان"، واستمر في هذا العمل حتى وفاته عام ١٩٨٦. ألف ستة وأربعين كتاباً يبحث معظمها في تاريخ الأديان. ومن أشهر هذه الكتب: "دراسة في تاريخ الأديان" و"تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية" و"أسطورة العود الأبدية" و"صور ورموز" و"مظاهر الأسطورة" و"المقدس والدنيوي" و"الأساطير والأحلام والأسرار" و"التنسيب والولادات الصوفية".

المفكرين الليبراليين في كل أنحاء العالم، وكانت أهم الدراسات التي تعرضت لكثير من النقد تلك المتعلقة بالأبحاث التاريخية عن يسوع المسيح. ويمكن التأريخ لبداية البحث عن "تاريخية المسيح" في الفترة ما بين عامي ١٧٧٤ و١٧٧٨ عندما نشر "ليسنج"[١] الأبحاث النقدية الخاصة بالمفكر اللاهوتي "ريماروس"[٢] والتي أثارت عاصفة من

---

(١) جوتهولد افراييم ليسنج Gotthold Ephraim Lessing (١٧٢٩ – ١٧٨١) ناقد أدبي وشاعر وفيلسوف ألماني، درس اللاهوت والفلسفة؛ وبدأ في نظم الشعر وهو في مطلع الشباب. تناول موضوع أسفار "الكتاب المقدس" وبخاصة أسفار "العهد الجديد"، وبذلك يعد رائداً لحركة النقد المتعلقة بالأناجيل؛ حيث لفت الانتباه إلى الفارق الجوهري بين الأناجيل الثلاثة الأولى (متى – مرقص – لوقا) وبين الإنجيل الرابع (يوحنا). أهم أعماله مسرحية "ناثان الحكيم" التي نشرها عام ١٧٧٩، وكتاب "تربية الجنس البشري" عام ١٧٨٠.

انظر: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، الجزء الثاني، ص ٣٦٠ – ٣٦١.

انظر أيضاً: ليسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة د. حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧.

(٢) هرمان صموئيل ريماروس H, Reimarus (١٦٩٤ – ١٧٦٨) مفكر لاهوتي كان يؤمن بالدين الطبيعي ويتشكك في الوحي والأديان المنزلة. وكان اعتراضه على المسيحية يقوم على أساس أن الكتاب المقدس يجب أن يكون معصوماً من الخطأ، لكنه وجد فيه أخطاء؛ وبذلك رأى أنه ليس مقدساً ولا جديراً بالثقة الكاملة. أهم أعماله كتاب "دفاع عن عباد الله العقليين".

الجدال وقتذاك. فقد رأى "ريماروس" أن يسوع المسيح لم يؤسس أي سر مقدس، ولم يتنبأ بموته؛ كما أنه لم يقم من الأموات، لذلك فتاريخية المسيح - في رأيه - ليست سوى خداع متعمد من قبل تلاميذه[١].

لكن الأبحاث المرتبطة بتاريخية المسيح استمرت حتى القرن التاسع عشر، وظهرت بأشكال وصيغ عديدة ومتنوعة. فمثلاً نشر "ستراوس"[٢] كتابه "حياة المسيح" عام ١٨٣٥، وأبرز فيه عبث وعدم جدوى بعض التفسيرات الخاصة بحياة المسيح؛ مؤكداً على أن المعجزات في الأناجيل ينبغي أن يتم فهمها بوصفها أساطير ليس لها علاقة بالتاريخ. وبذلك تجاهل "ستراوس" البعد الإعجازي في العهد الجديد، واعتبره مجرد "قشرة" يجب إزالتها من أجل التركيز على تعاليم يسوع. ووجد المدخل الجديد للتفسير الليبرالي لتاريخية المسيح، بعض العقائد التي يمكن الرجوع إليها مثل: "أبوة الله" و"أخوة الإنسان" و"القيمة اللا محدودة للنفس الإنسانية"[٣].

(١) برهان جديد يتطلب قراراً: "الهجوم على المسيح".
http: // www. bayta/lah. com / McDowell/book/ 29. html.

(٢) ديفيد فريدريك ستراوس David Frederick Strauss (١٨٠٨ - ١٨٧٤) فيلسوف هيجلي، حاول فهم العناصر الأسطورية في العهد الجديد، وعبر عن ذلك من خلال عمله الجدلي عن "حياة المسيح" الذي نشره عام ١٨٣٥ . ذهب إلى أن وحدة الله - الإنسان ليست متحققة في المسيح، بل في الجنس البشري وتاريخه؛ وهي علاقة باطنة كامنة وليست متعالية مفارقة

(3) - Ninian Smart, The Religious Experience of Mankind,

وانتهى الأمر بالكشف عن وجود تفسير أسطوري في العهد الجديد، ومحاولة استبعاده على يد "رودلف بولتمان" وأتباعه في القرن العشرين؛ الذي رأى :

"أن هناك سلسلة متصلة من الأحداث التاريخية لا يمكن اختراقها بتدخلات فائقة للطبيعة، لذلك كله لا توجد معجزات – بما تعنيه هذه الكلمة – وإن وجدت هذه المعجزات فسوف تكون أحداثاً أسبابها تقع في مجال آخر غير مجال التاريخ"(١).

جاءت نظرة "بولتمان" متسقة مع برنامجه أو مشروعه "الديميثولوجي" الذي هو عبارة عن نقد لأسطورة العهد الجديد لكونها تتحدث عن رؤية أسطورية للعالم عفا عليها الزمان، ولم تعد مقبولة بالنسبة للإنسان المعاصر الذي أصبح ينظر إلى العالم نظرة موضوعية وعلمية لا تقبل أي تدخل خارق للطبيعة؛ ويجدها الأصدق والأكثر انطباقاً على الحقائق، وتناقض الرؤية الأسطورية من كافة الاعتبارات، وذلك بغرض إعادة تأويلها على نحو يكشف عن "الكيرجما" التي تختفي وراء لغتها المجازية أو التصورية، والتي يمكن أن تكون مفهومة حتى بالنسبة للإنسان المعاصر "اللا –

Collins Fount paperbacks, New York, 1969, p. 624.

(1) Bultmann, translated by Schubert M, ogden living age Books, INC, N. Y. 1960, p. 292.

- Rudolf Bultmann, Existence and Faith, Shorter writings of R

ميثولوجي"[١]. ذلك هو الهدف الحقيقي للأسطورة الذي يصر "بولتمان" على ضرورة الكشف عنه من خلال إعادة تأويلها، تأويلاً وجودياً يجسد المعنى الأعمق الذي طمسته اللغة المجازية الحرفية لهذه الأسطورة.

يقول:

"الهدف الحقيقي للأسطورة ليس تقديم صورة موضوعية عن العالم في حد ذاته، بل التعبير عن إدراك الإنسان لنفسه في العالم الذي يعيش فيه. لذلك، لا يجب تفسير الأسطورة تفسيراً كونياً، وإنما يجب تفسيرها تفسيراً انثروبولوجياً أو وجودياً"[٢].

إن الإنسان المعاصر – في رأي بولتمان – لم يعد يقبل صور التفكير في العهد الجديد. فلا يمكن أن ينظر إلى عالمنا على أنه مسرح لصراع بين قوى فائقة للطبيعة، أي قوى شريرة تحاول امتلاكنا وتدميرنا، وإله يتدخل لكي يحفظ خلاصنا[٣].

---

(١) انظر د. وهبة طلعت أبو العلا، جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، الكتاب الثاني، ص ٤٦.

(2) - R, Bultmann, New Testament and Mythology, in Kery - ma and Myth, A Theological Debate, volume 1, edited by Hansw, Bartsch, translated by Reginald H, Fuller, London, S. P. C. K, 1964, p. 10.

(٣) راجع في ذلك: مُعجم أعلام الفكر الإنساني، إعداد نخبة من الأساتذة

يقول:

"ظهر العالم كبنية ذات ثلاثة أبعاد: الأرض في المركز، وتعلوها السماء، وأسفلها العالم السفلي. والسماء هي موطن الله والموجودات السماوية - الملائكة. والعالم السفلي هو الجحيم - مكان العذاب. حتى الأرض كانت أكثر من مسرح للأحداث اليومية الطبيعية... إنها مسرحاً للأفعال الخارقة للطبيعة من جانب الله وملائكته، ومن الشيطان وأشياعه. هذه القوى الخارقة تتدخل في مجرى الطبيعة وفي كل شيء يفكر فيه البشر وما سوف يفعلون. والمعجزات ليست نادرة الحدوث على الإطلاق، فالإنسان لم يكن هو المتحكم في حياته؛ فهو عرضة لأن تتملكه الأرواح الشريرة، أو وساوس الشيطان. وفي المقابل، قد يلهم الله فكره ويوجه أهدافه ويمنحه بصيرة سماوية "[١].

فضلاً عن أن قصص المعجزات تكمن في صميم الاعتقاد المسيحي "فإن لم يكن المسيح قد قام فباطل إيمانكم. أنتم بعد خطاياكم"[٢]. فهل يتحتم على الإنسان - إذن - لكي يكون مسيحياً أن يأخذ في آن واحد بصورتين عن العالم متعارضتين أشد التعارض: إحداهما

المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤، الجزء الأول، ص ١١٠١.

(1) - R, Bultmann, op. cit., p. 1.

(٢) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الخامس عشر آية ١٧. (١٥ - ١٧، ص٢٨٦) من الكتاب المقدس.

صورة يقدمها علم القرن العشرين والأخرى يقدمها تأمل القرن الأول السابق على العلم؟. إن محاولة من هذا القبيل من شأنها أن تجعل الاعتقاد المسيحي صعباً دون لزوم، كما أنه ليس ثمة داع للنظر إلى المسيحية على أنها دين "تاريخي". فحسبنا أن نعلم أن المسيح قد ظهر على سطح الأرض وعاش بالفعل وأثر في حوارييه، لكن أن تجعل الإيمان الديني متوقفاً على "تاريخية" خصص بها ميلاد المسيح؛ فذلك أمر قد يضعف الإيمان ويزعزع من أركانه[١].

مشروع بولتمان الوجودي

كانت نقطة الإنطلاق الأساسية في مشروع "بولتمان" هي اتخاذه من النقد منهجاً، ومن العقل أداة لهذا المنهج. فقد اتجه إلى دراسة منهج "نقد الشكل"[٢] وطبقه على العهد الجديد مستخدماً في ذلك

---

(١) مُعجم أعلام الفكر الإنساني، ص ١١٠٢.
انظر أيضاً:

- Robert A, Segal, Myth, p. 49.

(٢) منهج "نقد الشكل" هو أساساً ترجمة للكلمة الألمانية - Formgeschic te التي تعني حرفياً "تاريخ الشكل" Form History، ويزعم نقاد الشكل أن الأناجيل تتألف من وحدات مستقلة، هذه الوحدات تم ترويجها ونشرها بشكل مستقل كلٍ على حدة، بحيث اتخذت شكل أنماط متنوعة من الكتابة والأدب الشفهي مثل: الأساطير والحكايات والخرافات والأمثال. وتبعاً لهذا النقد، فإن تكوين وحفظ هذه الوحدات توافق مع احتياجات الجماعة المسيحية في القرون الأولى. وعندما كانت الجماعة تواجه مشكلة،

منهجاً تحليلياً مقارناً، يربط من خلاله بين التعاليم الواردة في الأناجيل وأصولها في اليهودية والهيلينستية؛ ويحدد التشابهات والاختلافات بين كتاب الأناجيل والوقوف على أهم الإضافات التي ربما قد تكون أضيفت إلى المحتوى الأصلي[١]. يقول:

"منذ ما يزيد عن أربعين عاماً، ودارسوا العهد الجديد على دراية بوجود مدرسة للبحث في الأناجيل تعرف باسم "نقد الشكل" أو - بدقة - "تاريخ الشكل". وقد كرست هذه المدرسة اهتمامها على تحليل الوحدات المكونة التي بني على أساسها التقليد الشفهي. هذا التقليد يتكون - في الأصل - من وحدات منفصلة تم جمعها بواسطة

فإنها تلجأ إلى اختلاق أو إبراز مقولة أو حادثة ليسوع المسيح للتعامل مع متطلبات هذه المشكلة بالذات. ومن ثم فإن هذه الوحدات ليست شواهد أساسية على حياة المسيح، بل بالأحرى يمكن النظر إليها بوصفها معتقدات وممارسات الكنيسة الأولى. ومن هنا كانت مهمة مدرسة "نقد الشكل" هي إرجاع الأناجيل إلى وضعها الأصلي النصي. ومن بين أهم وأكبر المؤيدين لهذه المدرسة: مارتن ديبليوس" M. Dibelius (١٨٨٣ - ١٩٤٧) مؤلف كتاب: "من التقليد إلى الإنجيل" و"مدخل جديد للعهد الجديد" و"رودلف بولتمان" و"فينسنت تيلور" F, Taylor (١٨٨٧ - ١٩٦٨) مؤلف كتاب: "بنية تقليد الإنجيل" و"حياة يسوع ورسالته".

انظر في ذلك: برهان جديد يتطلب قراراً: "نقد الشكل والعهد الجديد".

- http: // 216.212.98.66 / arabic/ verdict/ book/ 27. html.

(١) علي حسين قاسم، فلسفة الدين عند رودلف بولتمان، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الآداب - جامعة سوهاج، ٢٠٠٣، ص ص٩١ - ٩٢.

كتاب البشائر، ثم ظهر أخيراً على شكل الأناجيل "[١].

ولعل السبب الرئيسي وراء اعتماد "بولتمان" على منهج "نقد الشكل"[٢] أنه رأى أن هناك الكثير من مصطلحات الأناجيل غير قابلة للتطبيق بشكل فعلي، وغير جديرة بإيصال فحوى الرسالة الدينية الحقيقية إلى قلوب وأذهان الناس؛ وذلك بهدف جعل النص الديني قابلاً للفهم من قبل الإنسان المعاصر[٣]، الذي لم يعد يفهم ما يقوله "العهد الجديد".

إذن، ماذا يتعين على اللاهوت والتبشير المسيحي أن يفعل أمام رفض الإنسان المعاصر لأسطورة العهد الجديد؟ يرى "بولتمان" أن الرؤية الأسطورية للعالم لا تنطوي – في حد ذاتها – على شيء يتوقف على المسيحية وحدها دون سواها، فهذه الرؤية هي عبارة عن رؤية كونية تختص بعصر ما قبل العلم، وعلى حد قوله:

---

(1) -R, Bultmann, Forms of human community, in R, Bul - mann, Essays philosophical and Theological, translated by James C, G, Greig, The MaCmillan Company, New York, 1955, pp. 3 – 4.

(٢) توالت الهجمات ضد منهج "بولتمان" هذا، من جانب اللاهوتيين التقليديين، والكاثوليك منهم بخاصة، وقد انتفت – بسبب هذا المنهج – الصحة التاريخية لأسفار "العهد الجديد" وخصوصاً الأناجيل الأربعة، ولم يبق سوى المعاني الدينية في العقيدة مجردة عن صحة مصادرها التاريخية.

(٣) علي حسين قاسم، المرجع السابق، ص ٩٣.

"يمكن تعقب الرؤية الأسطورية عن العالم، ليس فقط في التراث السابق على المسيحية والذي وجّد عند اليهودية Jewish والغنوصية Gnosticism، بل أيضاً في التراث اليوناني وغير اليوناني السابق عليهما"[١].

إن الإنسان المعاصر لا يملك - كما يقول "بولتمان" - سوى قبول الرؤية السائدة في عصره، والتي تكون إما نتاجاً للتفسير العلمي في ذلك العصر (كوبرنيكوس - أينشتين) أو نتاجاً لفهم الإنسان لذاته (الرومانتيكية - المثالية)؛ كما أنه لا يمكن أن يستبدل أو يلغي هذه الرؤية بواسطة أي سلطة كائنة ما كانت، حتى إذا كانت سلطة الإيمان[٢].

إذن فالمهمة الأساسية للـ "ديميثولوجيا" - ممثلة في الكشف عن الهدف الحقيقي للأسطورة - هي الحديث عن إمكانية لوجود إنساني أصيل يقبله ويفهمه الإنسان المعاصر. ولقد وجد "بولتمان" مضامين هذا الوجود، في التحليلات التي قدمتها الفلسفة الوجودية خاصة عند "مارتن هيدجر".

(1) - R, Bultmann, New Testament and Mythology, p. 3.

(2) - op. cit.

انظر أيضاً: وهبة طلعت أبو العلا، المرجع سالف الذكر، ص ٦٠.

الأسطورة وخبرة المقدس

بحث كثير من المفكرين في بنية المجتمعات الذهنية والثقافية، وتعرض عدد منهم إلى كشف النسيج الأسطوري الذي تتشابك فيه الأسطورة مع الفلسفة والسحر والدين؛ وإلى كيفية تداخل هذه الأمور جميعاً لتشكل مجتمعة - أو متعارضة - نمطاً معيناً من التفكير والسلوك المعارض للعقلية العلمية. كما أن عدداً من المفكرين تعرض بدراسته إلى جذور بعض المعتقدات والأفكار التي يعيش عليها المجتمع، وأصول هذه الأفكار والمعتقدات ومسبباتها[١]. غير أن مثل هذه الدراسات كانت نادرة في بعض المجتمعات، ويعتبرها - هذا البعض - محرمة ومن عمل الشيطان؛ لاسيما وأن أمثال هذه المجتمعات مازالت تعيش على مقدسات وأفكار لا يسمح معها بإعمال حكم العقل أو بمناقشة موضوع من الموضوعات المقدسة في عرضها على هدى هذا العقل ومنطقه.

لكن نظرة فاحصة يلقيها الإنسان على مسيرة حياته وبنية مجتمعه، توضح أنه مازال يعيش في عالم ثنائي من الخيال والغيبيات. وهو - في وجوده - أسير لأساطير ومحرمات ومقدسات تتناول كل مقومات هذا الوجود، وإنه مازال يعاني تسلط واستبداد أفكار أشخاص

---

(١) ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٨، ص ٦ من مقدمة المترجم.

تفصله عنهم مئات السنين[١]. ويندر أن يتساءل أحد: لماذا وصّف ذلك الشيء بالحلال والمقدس وذلك الشيء بالمدنس والحرام؟ لماذا اعتبر هذا المكان وهذا الجبل وذلك الحجر مقدساً في حين وصف غيره أو وُصِفَت ظاهرة طبيعية بكونها مجردة من القداسة[٢].

كشف "ميرسيا إلياد" عن الكثير من الأوهام التي تعاني منها بعض المجتمعات، والتي يجب نزعها من الرؤوس التي تعشش فيها؛ مع غيرها من الأساطير الكثيرة التي يجب تعريتها من زمن طويل. وفي إطار ذلك، بين معالم الحدود لكثير من الأمور التي تعرض وجودها تحت عنوان "مقدس"، بينما هي - في واقع الأمر - تنبع من ميثولوجيا ابتكرها الإنسان عبر تاريخه؛ وجعلها قيداً على فكره وحريته.

وفي كتابه "المقدس والدنيوي"، انكب "إلياد" على تحليل أشكال الخبرة الدينية، ونجح في إظهار محتواها وبيان خصائصها النوعية. وسعى إلى تقديم ظاهرة "المقدس" بكل تعقيداتها وفي تعارضها - أيضاً - مع ما هو دنيوي أو مدنس. يقول:

"كيف يمكن للنفس البشرية أن تتحرك دون الاقتناع بوجود

---

(١) المرجع السابق، ص ٧.

(2) انظر: - Mircea Eliade, Man and Sacred: A Thematic Source Book of the History of Religious, Harper and Row , Publishers, New York, 1974, p. 3.

شيء حقيقي لا يمكن إنقاصه في هذا العالم؟ كيف يمكن للشعور أن يبدو دون أن يضفي دلالة حقيقية لتجارب الإنسان؟ إن الشعور بعالم حقيقي وذي معنى مرتبط - أساساً - باكتشاف المقدس. ومن خلال خبرة المقدس أدركت النفس الفارق بين ما يكتشف على أنه حقيقي وذي معنى قوي، وبين ما هو دنيوي(أو مدنس) ومجرد من كل خصائص القداسة"[١].

أصبح الإنسان غارقاً - كما يرى إلياد - في خضم عالم موسوم بما هو مقدس وما هو دنيوي، وكان كل ما يصبو إليه هو المشاركة الفعلية لتجليات القداسة التي توفرها له مشاركته في طقوس البدايات التكوينية للعالم؛ أو في إعادة تمثيله لأدوار الخلق الأول عن طريق ممارسة الطقوس، وإعادة الرواية السردية الأسطورية. وعلى حد قوله:

"ظل الإنسان، طوال آلاف السنين - يعمل عن طريق الطقس؛ ويفكر في أوجه الشبه بين العالم الأكبر والعالم الأصغر... وهو إذ يفعل ذلك، فإنما يساهم في قدسية الكون"[٢].

---

(١) ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧، الجزء الأول، ص ٩.

(٢) ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧، الجزء الأول، ص ٩.

والعالم القديم كان يجهل "الفعاليات الدنيوية غير المقدسة"، فكل عمل يحمل دلالة محددة، إنما يشارك على نحو ما فيما هو مقدس. فبدءاً من أعمال القنص والصيد، مروراً بالأعمال المختلفة والاشتراك في القتال، وصولاً إلى النشاط الجنسي؛ كل هذه الأعمال يمكنها أن تشترك وترمز إلى الفعل المقدس الأول[١]. وكل حدث أو سلوك أو فعل هو تمثيل أو محاكاة - عند القدماء - لحدث ملحمي مقدس. وتكرار النزاع بين البشر لا يتعدى أن يكون سوى محاكاة للطراز الأول من النزاع، وهذا ينسحب على قداسة المكان والممارسة الطقوسية المرافقة لتشييد بناء ما، إنما هي تكرار للبناء الأسطوري الأول الذي تم في بدء الخلق. والقيمة السحرية لبعض الأعشاب تعود إلى اقترانها بنموذج سماوي أول خاص بالنبات، كذلك الآثار الفنية هي تقليد من الدرجة الثانية للروائع الفنية الأولى؛ لذلك يرى "إلياد" أن:

"أي موضوع من الموضوعات أو فعلاً من الأفعال لا يصير واقعياً، إلا بمقدار ما يحاكي، أو يكرر نموذجاً أولياً"[٢].

على هذا الأساس، فإن بناء مقام ديني أو معبد هو تكرار لعملية الخلق الإلهي للكون؛ لا لأن المعبد يمثل الكون فقط، بل لأنه يمثل

---

(١) انظر: شمس الدين الكيلاني، قداسة المكان في الفكر الفلسفي.
http: // www. awu-dam. org / book/ 05/ study 05/ 8 – s – k/ book 05 – sd003. htm, 2005.

(٢) ميرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ص ٦٣.

مختلف الأدوار الزمانية أيضاً، وهو تمثيل من الدرجة الثانية لعملية الخلق الإلهية[١].

وإذا انتقلنا إلى الديانات التوحيدية، فإن الالتباس والاختلاط - كما يرى إلياد - ينحسر عندها بين المقدس والدنيوي؛ في الظواهر الكونية، وتتضح معالم الحرام والحلال، فتبقى بعض الأماكن تمثل موقع القداسة عند المؤمنين، ذلك لأنها تمثل صورة من الدرجة الثانية لمكان سماوي. وتصبح بعض حوادث التاريخ ذات دلالة على رضا الله، إن كانت تحمل المسرة لأصحابها؛ وبعضها الآخر يحمل الدلالة على غضب الله، إن كانت ذات طابع كارثي[مثل الأسر البابلي - واجتياز البحر الأحمر - وغزو بلاد كنعان - والرجوع من المنفى][٢]. وفضلاً عن ذلك، فإن الديانات التوحيدية أدخلت في الخبرة الدينية مقولة الإيمان التي قادت إلى أعلى درجات الحرية التي تصدر عن الله.

أما الإنسان في العصر الحديث - كما بين إلياد - فقد جرد العالم من القداسة، وأصبح ينظر إلى المقدس بوصفه عقبة أمام تحقيق الحرية؛ وهو لم يصبح ذاته إلا في اللحظة التي سيعود فيها عقله إلى رشده. وكما قال:

---

(١) شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، دار الكنوز الأدبية، بيروت - لبنان، ١٩٩٨، ص ١٦٥.

(٢) ميرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ص ٥١.

"لن يكون الإنسان حراً حقاً إلا في اللحظة التي سيقتل فيها آخر إله"[١].

إن الإنسان الحديث [أو الإنسان الدنيوي] يتعرف على ذاته عندما يتحرر أو يتطهر - إن صح التعبير - من أساطير أجداده، ويحيا في عالم غير العالم الذي كان أجداده قد عاشوا فيه؛ لكنه - في رأي إلياد - لازال ممتزجاً بالوقائع الأسطورية التي رفضها، وسواء أراد أم لم يرد فهو مازال يحافظ على ملامح سلوك الإنسان المتدين.

من هنا، كان هدف "إلياد" هو استعادة الأزمان المقدسة وزرعها في الزمن الحالي، من أجل الحياة في عالم نقي متجدد؛ يشبه حالته عندما خرج من يد الخالق، ومن أجل إعادة تأسيس مستمرة لهذا العالم.

الأسطورة والعالم الحديث

يعرف "ميرسيا إلياد " الأسطورة بقوله:

"تروي الأسطورة قصة مقدسة، وحدثاً وقع في الزمن الأول، الزمن الخيالي، "زمن البدايات". بعبارة أخرى، تحكي لنا الأسطورة كيف خرجت حقيقة ما إلى الوجود بفضل مآثر بعض الكائنات الخارقة للطبيعة، ولا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية "كالكون" مثلاً، أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعاً من نبات أو مسلكاً يسلكه

(١) ، المقدس والمدنس، ص ١٤٧.

الإنسان. إذن، الأسطورة هي دائماً سرد لحكاية "خلق". ولا تتحدث إلا عما حدث بالفعل، عما قد ظهر إلى الوجود. وتعرف شخصياتها بما قامت بفعله في زمن البدايات. هكذا تكشف الأساطير عن نشاطها الإبداعي وقدسية أعمالها، إنها تصف الطرق المختلفة التي يدخل بها العنصر المقدس إلى العالم"[١].

يؤكد إلياد على جانبين أساسيين في الأسطورة. الأول وهو: أن الأسطورة قصة مقدسة، وحقيقية بالتالي، لأنها ترجع دائماً إلى بعض الحقائق. وبما أنها تتحدث عن ميلاد الكائنات الخارقة وقدرتها المقدسة، تصبح نموذجاً مثالياً لكافة الأنشطة الإنسانية التي لها دلالتها. الجانب الثاني هو: ربطه بين الأسطورة والتاريخ من ناحية والإنسان البدائي وإنسان العصر الحديث من ناحية أخرى. يقول:

"في حين أن إنسان العصر الحديث يعتبر نفسه نتاجاً لمجرى التاريخ العالمي، ولا يشعر أنه مجبر على معرفة هذا التاريخ معرفة تامة؛ نجد أن الإنسان في المجتمعات البدائية مجبر على أن يتذكر تاريخ قبيلته الأسطوري، بل هو مجبر على إحياء جزء كبير منه بطريقة

(١) ، مظاهر الأسطورة، ص ١٠.

انظر أيضاً:

- Mircea Eliade, Myth and Reality, translated from the French by Willard R, Trask, Harper Colophon Books, Harper and Row Publishers, New York, London, 1975, p. 5.

دورية. وهنا يكمن أهم فرق بين إنسان العصر الحديث والإنسان في المجتمعان البدائية" (١).

والسؤال هو: ما المصير الذي آلت إليه الأسطورة في العالم الحديث؟ يوجد عند الإنسان - كما يرى إلياد - ميل إلى التخلي عن الزمان الراهن وعما نسميه "الظرف التاريخي" من أجل الخروج من الديمومة ومن التاريخ، ولتحقيق الرغبات غير المرتوية. وذلك عن طريق العدد الهائل من التسليات التي ابتكرتها الحضارة الحديثة، وعن طريق الانصراف إلى الإنتاج الأدبي وإلى العروض المسرحية وإلى التلفاز والسينما. والإنسان، عندما يفعل ذلك، يستعيد دون أن يدرك السلوك الأسطوري ويحيا أبعاده (٢).

لذلك، فبعض المشاركات في عالم الأساطير، وفي الرموز الجماعية لازالت تفعل فعلها في العالم الحديث؛ لكنها لا تلعب الدور الرئيسي الذي كان للأسطورة في المجتمعات البدائية. يقول "إلياد":

"إن المجتمع الحديث يبدو مجرداً من الأسطورة، إذا ما قارناه بمجتمع الأزمنة الماضية"(٣).

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦ - ١٧.

(٢) ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤، ص٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤.

وهنا يقرر إلياد، أن بعض الباحثين يرون أن ما يصيب المجتمعات الحديثة، من ضيق وقلق وما تواجه من أزمات، إنما يعود إلى غياب أسطورة خاصة بها[١]. لذلك، فالعالم الحديث ليس غنياً بالأساطير - على الأقل من الناحية الظاهرية - فمثلاً: عندما نقول عن "ظاهرة الإضراب العام" الذي يحرك الجماهير، إنها من الأساطير النادرة التي أبدعها الغرب الحديث؛ فهذا أمر يتعلق بسوء فهم لهذه الظاهرة، لأن الاعتقاد السائد بأن فكرة ما تجد طريقها إلى الجماهير العريضة، يمكن أن تتحول إلى أسطورة لمجرد تحققها في سياق التاريخ. في الواقع، ليس هذا النهج يبدع الأساطير، لأن "ظاهرة الإضراب العام" هي ضرب من النشاط السياسي، غير أنه ضرب يفتقر إلى السوابق الأسطورية، وهذا كاف تماماً لأن نستبعده من نطاق "الميثولوجيا". وعلى حد قوله:

"إن الأسطورة - على صعيد التجربة الفردية - لم تتوار بتمامها. إنها تعلن عن حضورها من خلال الأحلام والحنين إلى الماضي البعيد، وإلى الفردوس المفقود؛ ومن خلال الأعياد الشعبية والاحتفالات الفولكلورية. إنها تكمن في الفعالية اللاشعورية عند الفرد"[٢].

لكننا نتساءل: ما هي الموضوعات التي احتلت - في المجتمع

(1) - Robert A, Segal, Myth, p. 55.

(٢) ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، ص ٢٨.

الحديث - المكانة الرئيسية التي شغلتها الأسطورة في المجتمعات الماضية القديمة؟

يرى "إلياد" أن ثمة موضوعات أسطورية لازالت باقية حتى أيامنا، وهي تفعل فعلها في المجتمعات الحديثة - كالأعياد التي تحتفظ بالبنية الوظيفية للأسطورة [١]. فعلى سبيل المثال: الاحتفالات بقدوم رأس السنة، أو الأفراح التي تعقب ولادة طفل، أو عند بناء منزل، أو حتى عند الإقامة في منزل جديد... كل هذه الأمور تكشف عن نموذجها الأسطوري القديم الذي يعود إلى أسطورة التكرار الدوري للخلق. لكن هذه الموضوعات - التي لازالت باقية حتى الآن - لا يمكن التعرف عليها بسهولة ويسر، كما يقول إلياد، بسبب خضوعها لعمليات علمنة نزعت عنها كل صفات القداسة.

يقول:

"نحن نعلم أن تقليد مثال يتجاوز حدود البشر، واستعادة مسلسل ينطوي على قدوة ونموذج؛ وإجراء قطيعة مع الزمان الدنيوي الخالي من القداسة - بواسطة فتحة توصل إلى الزمان الكبير - إنما تؤلف علامات أساسية للسلوك الأسطوري. أي سلوك إنسان الأزمنة الغابرة، الذي وجد في الأسطورة مصدر وجوده" [٢].

---

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

إن الخبرة الدينية عند المسيحي - مثلاً - تستند إلى تقليد المسيح بوصفه نموذجاً يحتذى، والاهتداء بنهجه في الحياة؛ واستعادة موته وانبعاثه - بصورة نفسية - من خلال العبادات والشعائر. إنها تقوم على معاصرة المسيح، وعلى مواكبة الأعمال التي جاء بها في ذلك الزمان[١]. وبهذا المعنى كان "كيركجورد" يطلب من المسيحيين الحقيقيين أن يكونوا معاصرين للسيد المسيح. وحتى لو لم يكن المرء مسيحياً حقاً، - بالمعنى السابق - فإنه يجب أن يكون معاصراً للمسيح، ذلك لأن الزمان الخاص بالعبادات وبالتقوى الذي يحياه المؤمن أثناء أداء الشعائر، والذي يمضيه أثناء إقامة الصلاة، ليس بالديمومة الدنيوية؛ إنما هو زمان مقدس إلى أبعد حدود القداسة، فيه تجسد الله وصار إنساناً. إنه "ذلك الزمان" الذي تتحدث عنه الأناجيل[٢].

من هنا، يرى إلياد، أنه ليس من العسير أن نتعرف على الوظيفة التي كانت تضطلع بها الأسطورة في مجتمعات الأزمنة القديمة، من خلال ما يسميه الناس اليوم: بالتعليم، والتربية، وثقافة الإرشاد. ذلك لأن الأساطير تمثل المعايير التي يتوجب الحفاظ عليها، وجملة التقاليد المنحدرة من تراث الأجداد.

(١) المرجع السابق، ص ٣١.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

لقد خضع الإنسان الحديث إلى تأثير ميثولوجيا واسعة الانتشار تعرض عليه محاكاة عدد من النماذج السلوكية، التي تتفق مع التربية والثقافة التي تلقاها. فمثلاً: الأبطال كانوا - في عالم الخيال - يمثلون تلك النماذج، ويلعبون دوراً بارزاً في إعداد المراهقين الأوروبيين. ونحن نجدهم في شخصيات وروايات المغامرات، وفي أبطال الحروب، وفي مشاهير عالم السينما... إلخ. يقول "إلياد" "

"إن تحليلاً صحيحاً للميثولوجيا ذات الانتشار الواسع عند الإنسان الحديث، يتطلب كتابة مجلدات وأسفار. لأن الأساطير والصور الأسطورية ظهرت في كل مكان في الاستعراضات التي يفضلها، وفي الكتب التي يقرأها، وفي السينما (مصنع الأحلام). ويمكن بيان عدد لا يحصى من البواعث الأسطورية مثل: الصراع بين البطل والغول، والمعارك والتجارب الباعثة للسعادة، والصور المثالية (الفتاة الشابة - البطل - المشهد الفردوسي - الجحيم... إلخ) حتى القراءة تلاءم وظيفة أسطورية، ليس لأنها تحل محل حكاية الأساطير في المجتمعات القديمة والأدب الشفاهي فحسب - والتي مازالت حية في المجتمعات الزراعية والأوروبية - وإنما بخاصة لأن القراءة تزود الإنسان الحديث "بخروج من الزمن" قابل للمقارنة بما أنجزته الأساطير. إن القراءة تسقط الإنسان خارج حدود شخصيته، وتدخله

في إيقاعات أخرى؛ وتجعله يحيا في تاريخ آخر"(١).

وهكذا - رأى إلياد - أن الإنسان الحديث بوسائله المتعددة يسعى باستمرار إلى الخروج عن تاريخه، ويبذل الجهد لكي يحيا إيقاعاً زمنياً يختلف، كل الاختلاف، عن الزمان المألوف. وهو - إن يفعل ذلك - يستعيد مرة أخرى، دون أن يفطن، السلوك الأسطوري.

(١) ميرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ص ص ١٤٨ - ١٤٩.

الفصل الثالث

الأسطورة والتحليل النفسي

تمهيد

لم تعد الأسطورة مجرد قصة تروى وتشير إلى مغزى غالباً ما يكون أخلاقياً، وإنما بدأت تتخطى حدود هذه النظرة البسيطة المباشرة لتتحول إلى مؤشر حضاري يتعامل مع الوجود الإنساني في انتشاره مكانياً واستمراره زمانياً(١). والأسطورة إذا توقفت عند حدود القصة المباشرة التي ترويها تحولت إلى أداة تسلية عابرة تفقد الباعث الأساسي على الاهتمام بها والإبقاء عليها عن طريق التسجيل أو الرواية من جيل لآخر (وهذا أمر حرصت عليه المجتمعات القديمة كل الحرص، ويشهد على ذلك الواقع التاريخي). ومن هنا ارتبطت الأسطورة بالتطور العام للعقل والحضارة الإنسانية عموماً.

---

(١) د. لطفي عبد الوهاب يحيى، الأسطورة والحضارة والمسرح في مأساة "أوديب ملكاً"، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث (أكتوبر – نوفمبر – ديسمبر) ١٩٨٥، ص ٩٢.

والأسطورة بوصفها نتاجاً للخيال والذكاء البشري كان من الصعب أن تظل أسيرة إطار جامد، ولكنها تغيرت واختلفت النظرة إليها باختلاف ما حصله الإنسان من معارف في الزمان والمكان؛ وكما قال "باشلار"[١]: "إن هذا قد اتضح - بصفة بخاصة - في ارتباط الأسطورة بالفن الدرامي بالذات"[٢]. فالأسطورة تغطي كل مساحة

---

(١) يعد جاستون باشلار Gaston Bachelard (١٨٨٤ - ١٩٦٢) واحداً من أهم الفلاسفة الفرنسيين. كرس جزءاً كبيراً من حياته لفلسفة العلم، وقدم أفكاراً متميزة في مجال الأبستمولوجيا؛ حيث تمثل مفاهيمه فيما أطلق عليه "العقبة المعرفية" و"القطيعة المعرفية" و"الجدلية المعرفية" مساهمات لا يمكن تجاوزها، تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده. ولعل أهم مؤلفاته في مجال فلسفة العلم هي: "العقل العلمي الجديد ١٩٣٤"، و"تكوين العقل العلمي ١٩٣٨"، و"العقلانية التطبيقية ١٩٤٨"، و"المادية العقلانية ١٩٥٣". درس "باشلار" الوسائل التي يحصل بها الإنسان على المعرفة العلمية عن طريق العقل، ولكنه فاجأ الجميع عندما ظهر كتابه "التحليل النفسي للنار" The Psychoanalysis of Fire ١٩٣٨ حيث تحول من منهجه المعروف في فلسفة العلم إلى موضوع جديد في مجال التحليل النفسي، وهو دراسة التخيل الشعري وفلسفة الجمال والفن. وقد تجاوز "باشلار" جميع نظريات التحليل النفسي للأدب والنظريات البنيوية وما بعدها.

انظر في ذلك: غاستون باشلار

- http: // ar. wikipedia. org / Gaston Bachelard.

(٢) نقلاً عن د. محمود أبو زيد، مشكلات المنهج في التحليل الاجتماعي للأساطير، ص ٢٠٥.

النفس التي اكتشفها علم النفس الحديث؛ ومن ثم فهي بمثابة خط حياة وقدر مرسوم، وتمثل تطور هذه النفس وكل الصراعات الداخلية التي تعتلج فيها، مما يجعلها أصلح ما تكون كموضوع درامي أصيل.

وفي إطار ذلك، اتجه المحللون النفسيون - وعلى رأسهم فرويد[١]

(١) سيجموند فرويد Sigmund Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩) مؤسس مدرسة التحليل النفسيٍ Psychoanalysis وواضع منهجها ونظريتها الأساسية، وهو أصلاً طبيب نمساوي متخصص في الطب العصبي والنفسي. مضى "فرويد" في تطوير مكتشفاته العلمية وإقامة صرح نظرية التحليل النفسي، فأكتشف الرقابة والمقاومة، والكبت والصراع، وأعلا من شأن الغريزة الجنسية وفسر الأعراض في الأمراض النفسية، والأحلام وميكانيزمات تكوينها؛ كما عرض للهفوات والرمزية والليبيدو، وعقدة أوديب، وغريزتي الحياة والموت، ووضع تصورات لتكوين الشخصية من "الهو" Id و"الأنا" ego و"الأنا الأعلى" super ego وعملها على المستويين الشعوري واللاشعوري. أهم مؤلفاته:

"دراسات في الهستيريا مع بروير"	Studies on Hysteria, with Breuer, - 1895
"تفسير الأحلام"	The Interpretation of Dreams, 1900 -
"ثلاث مقالات في نظرية الجنس"	Three Essays on The Theory of - Sexuality, 1905
"الطوطم والتابو"	Totem and Taboo, 1913 -
"ما وراء مبدأ اللذة"	Beyond The Pleasure Principle, 1920 -
"الأنا والهو"	The Ego and The Id, 1923 -
"مستقبل وهم"	The Future of an illusion, 1927 -
"الحضارة ومساؤها"	Civilization and its Discontents, 1930 -

- لدراسة الأسطورة دراسة علمية تجريبية، فلم تعد مجرد واقعة منعزلة؛ بل تم الربط بينها وبين ظواهر معروفة يمكن دراستها دراسة علمية. وتعامل معها "فرويد" معاملة الطبيب لمرضاه (بوصفها ظاهرة مرضية يمكن اكتشاف عللها) من منطلق إيمانه بوجود تماثل بين حياة البدائيين النفسية والمصابين بأمراض نفسية[1]. وكان مقتنعاً - كل الاقتناع - بوجوب البحث عن المفتاح الوحيد للأسطورة في الحياة الانفعالية للإنسان فحسب، والتي تتعلق بالمظاهر الحركية والميول والرغبات؛ وتعتمد على غريزة أساسية لا يمكن دفعها. لذلك رأى أن ما يتطلبه البحث هو تحديد طبيعتها وخصائصها.

لكن "فرويد" لم يعتقد في إمكانية إرجاع كل الانفعالات إلى علل كيميائية وفسيولوجية، بل رأى مواصلة وصف الظواهر الآلية للانفعالات بأنها ظواهر نفسية؛ مع مراعاة عدم الخلط بين الحياة النفسية والحياة الواعية[2]. فالوعي مجرد جزء صغير من الحياة النفسية، وهو لا يستطيع كشف ماهية هذه الحياة؛ بل قد يخفيها ويحجبها. لذلك، فإن الرجوع إلى اللاوعي يعد خطوة أساسية لمناقشة مسألة الأسطورة ودورها في حياة الإنسان النفسية.

انظر: موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، تحت إشراف د. فرج عبد القادر طه، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص ٥٨٨.

(١) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ص ٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١.

هنا فتح "فرويد" باباً واسعاً لم يغلق أمام التفسير النفسي للأسطورة، وتابع الرحلة بعده تلاميذه وناقدوه من أمثال "كارل يونج"[1] الذي رأى أن كل المحاولات التي بذلت لتفسير الأسطورة، لم تساهم في فهمها، بل - على العكس - زادت في الابتعاد عن جوهرها وزادت من حيرتنا نحوها[2]. وهو يتابع "فرويد" في النظر

(١) كارل يونج Carl Jung (١٨٧٥ - ١٩٦١) محلل وطبيب نفسي سويسري، مؤسس مدرسة "علم النفس التحليلي" Analytical Psychology بعد انفصاله عن "فرويد"، وتسمى أحياناً "علم النفس اليونجي" Jungian Psychology. اتفق "يونج " مع "فرويد" في كثير من الآراء مثل: اللاشعور والصراع النفسي والوظيفة النفسية للسلوك الإنساني، إلا أنه اختلف معه في بعض التفاصيل "كاللاشعور الجمعي" (الذي نال كثيراً من الاهتمام عند "يونج")، والشخصية الإنطوائية Introverted Personality و"الإنبساطية" Extroverted، كذلك تحديده للوظائف النفسية الأربع والتي هي: التفكير والوجدان والإحساس والحدس. وقد اهتم "يونج" بالرمز اهتماماً كبيراً بوصفه تجسيداً لأنماط أولية بقدر ما يمثل دفعة غريزية محبطة، ومن ثم اهتم بسلاسل الأحلام وبالدراسات المقارنة للأساطير والأديان وعلوم السحر. ومن أبرز مؤلفاته: "إسهامات في علم النفس التحليلي" ١٩٢٨، و"الأنماط النفسية" ١٩٣٣، و"تكامل الشخصية" ١٩٣٩، و"النفس غير المكتشفة" ١٩٥٩.

انظر: موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، ص ٨٥٣.

أيضاً:

- Carl Jung – Wikipedia, The Free Encyclopedia
- http: // en. wikipedia. org/ wiki/ carl_jung.

(٢) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص ١٧.

إلى الأسطورة بوصفها نتاج "للاشعور"، لكنه يختلف معه عندما يقرر أن "اللاشعور" - الذي تنتج عنه الأسطورة - هو "اللاشعور الجمعي" Collective Unconscious الذي يحوي التجارب والأفكار الموروثة من الأجيال السابقة، ويمثل طرائق التفكير البدائي للعقل الإنساني.

الحلم والأسطورة

درس فرويد "النفس الإنسانية" دراسة علمية، قضى فيها سنوات يعالج المرضى ويجاهد في سبيل الكشف عن أعماق النفس وما تنطوي عليه من أخيلة وأفكار. ورأى أن الشرط الأساسي لكي يفهم الإنسان غيره من الناس فهماً صحيحاً، هو أن يبدأ بفهم نفسه ويزيل الستار الذي يحول دون إدراك النفس وكشف كنهها. لذلك عقد العزم على أن يجري على النفس تحليلاً منهجياً متخذاً من "الأحلام"[(١)] مادة هذا

انظر أيضاً: ظاهر شوكت، الأساطير والنفس البشرية.
-http: // www. rezgar. com/ debat/ show. art. asp?aid = 82842

(١) اهتم "فرويد" بمسألة "الأحلام" عندما كان يخطو خطواته الأولى في سبيل الكشف عن طبيعة مرض "الهستيريا"، فتبين له أن أعراض هذا المرض تخضع لحتمية سيكولوجية؛ أي أن هذه الأعراض تعبر عن معان نفسية، معان لا تحدث جزافاً وإنما تحكمها علية يمكن تحديدها بدقة (كما تحدد علية الظواهر الفيزيائية). وكان يطلب من مرضاه أن يطلقوا العنان لخواطرهم، فلا يمسكوا عن ذكر ما يحضرهم مهما كان تافهاً أو نابياً. فلاحظ أن مرضاه كانوا يذكرون أحلاماً عرضت لهم أثناء الليل، ثم كانوا ينطلقون في ذكر ما

التحليل. ذلك لأن الحلم - في رأيه - ليس أمراً مستقلاً عن سائر أحوال النفس، بل هو يتصل بها أوثق الاتصال ويكون حلقة من حلقات الحياة النفسية. وتكمن خطورته في أنه يعبر عن أمور لا يسعنا حتى مجرد الشعور بها أثناء اليقظة، فهو يُظهر ما عفا عليه الزمان من الأحداث والخبرات الأولى ويبعثها أمام ناظرنا، فتتضح لنا الصلة بين ماضي الفرد وحاضره، ويستبين ما كان قد استغلق علينا فهمه من أحوال الإنسان[1]. لذلك وصفه "فرويد" بأنه الطريق الأمثل إلى أعماق النفس.

رفع "فرويد" "الحلم" إلى مستوى البحث العلمي، حيث كان - فيما مضى - إمتيازاً للعرافين والمنجمين والمشعوذين؛ وكان يحظى بأهمية كبيرة في التنبؤ بالمستقبل. لكن العلم الحديث أعرض عن هذا التفسير وأسلمه للخرافة، معلناً أن الأحلام مجرد عمليات جسمية أو نوع من التشنج يطرأ على الذهن في حالة النوم؛ كما اعتبرها أعراضاً عصابية لم تُفسر وأفكاراً هذائية أو وسواسية تتخذ من الصور المنفصلة

يعن لهم من الخواطر بصدد هذه الأحلام. فأصغى "فرويد" إلى رواية هذه الأحلام - إصغاءه لغير ذلك من الخواطر - محاولاً أن يتبين ما قد تشير إليه من معان عميقة دفينة في اللاشعور.

انظر في ذلك: سيجمند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، مراجعة د. مصطفى زيعور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٠ - ١١ من التصدير.

(١) المرجع السابق، ص ٨.

التي تتكون منها موضوعات لتداعي الخواطر[١]. وجاء التحليل النفسي ووصل إلى نتيجة مغايرة - إلى حد ما - أدت إلى اكتشاف التركيب الذهني للحالم، ورأى أن الأفكار الكامنة في الحلم هي المادة اللاشعورية التي وجدت في النوم فرصة للوصول إلى الشعور. أما الأفكار الظاهرة فيه فهي ترجمة مبتسرة غير مفهومة تقوم بها الأنا بقصد وقاية النفس مما تثيره مادة اللاشعور من قلق وألم.

هنا حاول "فرويد" الإجابة عن عدة تساؤلات منها: هل ثمة دافع لتكوين الأحلام؟ ما الشروط التي تحدثها؟ ما الطرق التي تحولت بها خواطر الحلم (التي تزخر دائماً بالمعنى) إلى حلم (هو في أغلب الأحيان لا معنى له)؟.

إن الأحلام - كما رأى "فرويد" - التي يعرفها كل إنسان، قد تكون مشوشة غير مفهومة ولا معنى لها إطلاقاً، وقد يكون مضمونها مناقضاً للواقع الذي نعرفه؛ وقد نتصرف فيها كما يتصرف المجنون أو الرجل البدائي أو الطفل الصغير[٢]. وذلك لأننا نقوم في الحلم بخلع صفة الحقيقة الواقعية على مادة أحلامنا، ويمكن تفسيرها إذا افترضنا أن الحلم الذي نتذكره بعد اليقظة ليس هو عملية الحلم

---

(١) فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ترجمة د. مصطفى زيعور، وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٥١.

(٢) فرويد، معالم التحليل النفسي، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٧٥.

الحقيقية؛ لكنه ستار تختفي وراءه تلك العملية. لذلك ميز "فرويد" بين مادة الحلم الظاهرة، وأفكار الحلم الكامنة، وعرَّف العملية التي تخرج مادة الحلم الظاهرة من أفكار الحلم الكامنة بـ "عمل الحلم" Dream – Work[١] الذي هو – في جوهره – صياغة للعمليات الفكرية اللاشعورية[٢].

وكل حلم في مرحلة التكوين إنما يقوم – تحت تأثير اللاشعور – بمطالبة الأنا بإرضاء غريزة ما، أو بحل صراع، أو بإزالة شك أو باتخاذ قرار (في حالة صدور الحلم من بقايا النشاط اللاشعوري). غير أن الأنا النائم شديد الرغبة في الإبقاء على النوم، وهو يرى في هذه المطالبة التي تنبعث في الحلم إقلاقاً لراحته فيعمل على التخلص منها. يقول فرويد:

"الحلم هو ظاهرة نفسية صادقة كأصدق ما تكون الظاهرة النفسية، إنه تحقيق لرغبة مكبوتة، هو محاولة للتوفيق بين مطالب

---

(1) - Psychoanalysis and Sigmund Freud

- http: //www. dreamgate. com/dream/library/idx_psychology. htm

(٢) إن العمليات اللاشعورية التي يقوم عليها "عمل الحلم" – فيما يرى فرويد – هي التي مكنته من تفسير تكوين الأحلام، وساعدته أيضاً على فهم تلك الأعراض المحيرة التي استرعت انتباهه نحو الأمراض العصابية والذهانية.

دافع مكبوت ومقاومة تبذلها قوة الرقابة في الذات[١].

والقول بأن الأحلام عبارة عن تحقيق رغبات قول من شأنه أن يثير الشك بسهولة، إذا تذكرنا أن كثيراً من الأحلام يتضمن أموراً مؤلمة في الواقع، أو أنها توقظ الحالم في حالة القلق، هذا فضلاً عن وجود أحلام كثيرة لا تتضح فيها مشاعر معينة. لهذا السبب عينه، عدل "فرويد" في ماهية الحلم وقال: "الحلم تحقيق (مقنع) لرغبة مكبوتة"[٢]. ذلك لأن الشعور المؤلم الذي يتردد في الأحلام[٣] لا يمنع أن تكون ثمة رغبة من الرغبات يريد الإنسان كتمها (أو قمعها) عن غيره من الناس، بل هناك رغبات لا يريد أن يصارح نفسه بها؛ وهذا

(١) فرويد، تفسير الأحلام، ص ١٤٩.
(٢) المرجع السابق، ص ١٨٣.
(٣) رأى بعض النقاد أن جميع الأحلام – التي تحدث عنها فرويد –ذات محتوى جنسي، أو أنها جميعاً صادرة عن قوى دافعة جنسية. وقد رد فرويد – على هذا النقد – ورأى أن الجوع مثلاً، أو العطش، أو الحاجة إلى الإفراز، قد تنتج أحلام إشباع شأن أي دافع مكبوت؛ جنسي أو أناني. يقول: "إن الموقف سوف يختلف لو كان نقادي استخدموا لفظ "جنسية" بالمعنى الذي شاع في التحليل النفسي أي بمعنى "إيروس" [اسم يوناني لإله الحب، كان يُستخدم – منذ القدم – كاسم كلي لجميع النوازع المتجهة في الطبيعة كما في الإنسان، في مقابل التفرقة والهدم والسلب] ولكن نقادي كانوا بعيدين غاية البعد عن أن يفكروا في تلك المشكلة الهامة وهي: هل الأحلام جميعها من خلق القوى الغريزية "الليبيدية" في مقابل قوى التدمير؟ "
المرجع سالف الذكر، ص ١٨٤.

ما يُعرف بـ "تشويه الحلم"، أي أن تحقيق الرغبة إنما تقنع فيه إلى حد الخفاء لأن هناك نفوراً من موضوع الحلم - أو الرغبة المتفرعة عنه - ونية مبنية على كبتهما. وهكذا يرى " فرويد " أن " تشويه الحلم " هو فعل من أفعال الرقابة تمنع الدافع اللاشعوري من التعبير عن نفسه[١].

لكن ما علاقة الحلم بالأسطورة؟ يرى "فرويد" أن هناك تشابهاً في آلية العمل بين الحلم والأسطورة، وتشابه الرموز لكليهما؛ فهما نتاج العمليات النفسية اللاشعورية. ففي الأسطورة - كما في الحلم - نجد الأحداث تقع خارج حدود الزمان والمكان، والبطل (كذلك صاحب الحلم) يخضع لتحولات سحرية ويقوم بأفعال خارقة، هي انعكاس لرغبات وأمانٍ مكبوتة، تنطلق من عقالها؛ بعيداً عن رقابة العقل الواعي الذي يمارس دور الحارس على بوابة اللاشعور. وعلى حد قوله:

"هناك تشابه بين أخيلة العصابين وأخيلة الجماعات والشعوب، كما نجدها في الأساطير والقصص والحكايات الخرافية"[٢].

يعتقد "فرويد" أن بعض العناصر في الأحلام تحتفظ بمعناها الدائم، وتؤول كرموز ذات معان ثابتة تزودنا بفهم عميق لنفس

---

(١) فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ص ٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٠.

الإنسان الخافية ورغباته المكبوتة. وهذه الرموز ليست مقتصرة على الأحلام، بل هي موجودة في الأساطير والأدب الشعبي والدين والفن وفي عدد كبير من المجالات. يقول:

"إن الرمزية ليست خاصة من خواص الأحلام، بل من خواص التفكير اللاشعوري، ونجدها في أغاني الشعب وأساطيره ورواياته المتوارثة، وفي التعبيرات الدارجة والحكم المأثورة والنكات الجارية أكثر مما نجدها في الحلم"[١].

إذن، يستخدم الحلم الرموز الموجودة - من قبل - في التفكير اللاشعوري، وهو يستخدمها لأنها أكثر اتفاقاً ومقتضيات تكوين الحكم، من حيث قابليتها للتصوير؛ ولأنها أيضاً تفلت عادة من رقابة العقل الواعي. ولعل أثمن اكتشاف وقع عليه "فرويد" - طيلة بحثه النفسي - هو "أسطورة أوديب"[٢] وتحليل رموزها، فهو لا يتوانى

(١) فرويد، تفسير الأحلام، ص ٣٥٨.
انظر أيضاً: - Young Dr. Freud: Perspectives Mythology
- http: // www. pbs. org/ young drfreud/ pages/ perspectives_ Mythology

(٢) ظهرت "أسطورة أوديب" في أكثر من حقل من حقول المعرفة، في التحليل النفسي، وفي الأنثروبولوجيا وعلم الأساطير، والنقد الأدبي والمسرحي. لكنها حظيت باهتمام واسع النطاق عند الكتّاب المسرحيين الذين اتخذوا من أبعادها المختلفة مقولات لمسرحيات كتبوها تحت الاسم المباشر لأوديب - بطل الأسطورة - أو في أحوال قليلة تحت عناوين أخرى. ولايزال لدينا،

عن وصفها بالكنز الثمين الذي فسر له فروضه واستجاب لنظرياته وكشوفه.

عقدة أوديب

أشار "فرويد" في كتابه "تفسير الأحلام" إلى "أسطورة أوديب"[1]

الآن، قرابة خمسين مسرحية حول هذه الأسطورة لكتّاب غربيين (قدماء ومحدثين) أمثال: الشاعر اليوناني القديم "سوفوكليس" Sophokles (٤٩٦ - ٤٠٦ ق.م) الذي اتخذ من ثلاثة أجزاء من الأسطورة ثلاث مقولات لثلاثيته: "أوديب ملكاً" Oedipous Tyrannas، و"أوديب في كولونوس" Kolonos و"أنتيجونا" Antigone. كذلك الشاعر والفيلسوف الرواقي "سنيكا" Seneca (٣ ق.م - ٦٥ م)، أيضاً الكتّاب الفرنسيون مثل: "فولتير" Voltaire (١٦٩٤ - ١٧٧٨) و"أندريه جيد" Andre Gide (١٨٦٩ - ١٩٥١) و"جان كوكتو" Jean Cocteau (١٨٨٩ - ١٩٦٣). ومن الإنجليز نجد: "ناثانيل لي" Nathaneil Lee (١٦٥٣ - ١٦٩٢) و"جون درايدان" John Dryden (١٦٣١ - ١٧٠٠) و"ت. س - إليوت" T.S. Eliot (١٨٨٨ - ١٩٦٥). ومن العرب: "توفيق الحكيم" (١٨٩٨ - ١٩٨٧) و"علي أحمد باكثير" (١٩١٠ - ١٩٦٩) و"علي سالم" (١٩٣٦).

انظر " د. لطفي عبد الوهاب يحيى، مرجع سبق ذكره، ص ٩٣.

(١) "أوديب" Oedipous هو ابن "لايوس" Laios ملك طيبة، وزوجته "يوكاستا" Iokaste عَلِما من كاهنة في معبد دلفي أن ابناً سيولد لهما يقتل أباه ويتزوج من أمه. وحين ولد لهما صبي أمر "لايوس" بدفعه إلى أحد أتباعه ليقتله ويلقى به في العراء حتى يموت. لكن التابع تأخذه الشفقة على الطفل الوليد فيسلمه إلى راع من مدينة "كورنثة" Korinthos، ويسارع بدوره

وإلى مسرحية "سوفوكليس" التي تحمل اسمه، ورأى أن المعالجة

فيأخذه إلى "بوليبوس" Polybos ملك المدينة الذي حرم هو وزوجته "ميروبي" Merope من الإنجاب، فيقومان بتربيته وتنشأته كأبن لهما تحت اسم "أوديب" [أي صاحب القدم المتورمة - ويقال أن آباه أنفذ سيخاً في كعبيه حتى يمنع شبحه من السير، فتورمت قدماه]. ولما بلغ الصبي مبلغ الرجال يلمح إليه بعض شباب المدينة أنه ليس ابناً حقيقياً لوالديه، فيذهب إلى الكاهنة ليعرف سر مولده، فيَذكر له أنه سيقتل أباه ويتزوج أمه. وعلى الفور يغادر "أوديب" المدينة هرباً من قدره، وفي أثناء سيره يلتقي بعربة فيها راكب وبعض أتباعه، ويحدث نزاع حول حق الطريق بين "أوديب" وبينهم؛ وأثناء هذا النزاع يتلقى - "أوديب" - إهانة من الراكب فيشتبك معه ويقتله [دون أن يدري أنه والده الحقيقي الملك "لايوس"]. تابع "أوديب" طريقه حتى اقترب من مدينة طيبة وقد تملكها الرعب بسبب الوحش المخيف الذي يقف على باب المدينة، والذي يطرح على الداخلين سؤالاً ثم يفتك بمن لا يأتيه بالجواب الصحيح. [وهو بذلك يقطع الطريق ويعزل مدينة طيبة عن العالم] لكن "أوديب" يحل اللغز الحل الصائب [وقد أعلن الوحش أنه سينتحر إذا استطاع إنسان أن يحل لغزه]. ويدخل "أوديب" المدينة ويعين ملكاً ويتزوج من أرملة الملك الراحل [دون أن يدري أن من تزوجها هي أمه فعلاً]، وكان ثمرة هذا الزواج صبيين وابنتين. وبعد سنوات اجتاح المدينة طاعون مدمر، فيتوسل أهل طيبة إلى ملكهم "أوديب" أن يتوصل إلى حل للخلاص من هذه اللعنة؛ ويعرف - بعد استشارة كاهنة دلفي - أن سبب اللعنة يكمن في تخلص أهلها من قاتل الملك "لايوس". وهكذا يعمل "أوديب" على اكتشاف هذا المجـرم، وتظهر أمام عينيه الحقيقة المرة، بأنه هو "القاتل"، فتشنق "يوكاستا" نفسها، ويفقأ "أوديب" عينيه، ويغادر المدينة مع ابنته "انتيجونا" حتى يصل إلى "كولونوس" - إحدى ضواحي مدينة أثينا - وينتهي الأمر بموته.

المسرحية لهذا الموضوع الرهيب تعد أمراً ملغزاً لما خلفته من أثر عنيف في نفوس جمهور المشاهدين؛ بوصفها ظاهرة نفسية ارتبطت بـ "تراجيديا" القدر. يقول:

"أوديب ملكاً تدخل بين ما يعرف باسم "مأسويات القدر"، ويقال إن تأثيرها المأسوي يقوم في التضاد بين مشيئة الآلهة وبين محاولة الإنسان العبثية أن يجنب نفسه المصير الذي يتهدده"[١].

ولع "فرويد" بالكثير من أبيات تراجيديا هذه المسرحية، ورأى أنها نبعت من مادة حلمية قديمة متصلة بالاضطراب الأليم الذي ينتاب علاقة الطفل بوالديه؛ وذلك من جراء نزعاته الجنسية الأولى، التي تحولت تحت تأثير الكبت والقمع الشعوري إلى اللاشعور[٢].

انظر في ذلك: د. لطفي عبد الوهاب يحيى، الأسطورة والحضارة والمسرح في مأساة "أوديب ملكاً"، ص ص ٩٤ - ٩٥.

قارن أيضاً: د. عماد حاتم، أساطير اليونان، دار الشرق العربي، بيروت - لبنان، ١٩٩٤، ص ص ٦٤٩ - ٦٦٥.

كذلك: د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثالث، ص ص ٥٠ - ٥١.

(١) فرويد، تفسير الأحلام، ص ٢٧٨.

(2) -Freud, Psychoanalysis and Myth.

انظر:

- http: // havattum. net/ c1766902761/ e20060113212909/ index. html.

من هنا يتضح، أن هيكل الأسطورة العام وبنيتها إنما يتفق مع الرغبة اللاشعورية القابعة داخل النفس الإنسانية، والتي تنشأ من التعلق بمشاعر الحب والكره والخوف التي يشعر بها الطفل تجاه أبيه؛ وهو ما يسمى بـ "عقدة أوديب" Oedipus Complex[1] – أي حب الطفل لأمه وكرهه لأبيه.

كتب "فرويد" يقول: "يبدأ الصغير في سن مبكرة يشعر بالحب نحو "أمه"، وهو حب كان في الأصل متعلقاً بثدي الأم، كما أنه أول حالة من حالات حب الموضوع تنشأ على صورة الاعتماد على الأم. أما فيما يتعلق بالأب، فإن الصغير يقوم بتفحص شخصيته. وتبقى هاتان العلاقتان جنباً إلى جنب لفترة من الوقت حتى تأخذ الرغبات الجنسية المتجهة نحو الأم تزداد في الشدة، ويبدو الأب كأنه يعوق تحقيق هذه الرغبات. وعن ذلك تنشأ عقدة أوديب"[٢].

وعندما يتقمص الطفل شخصية الأب، يرتبط بالأم ويرغب في التخلص من الأب لكي يأخذ مكانه. وهنا يظهر التناقض الوجداني – كما يرى فرويد – منذ البداية، وهو أمر طبيعي في عملية التقمص[٣]. ويعبر هذا التناقض عن مضمون "عقدة أوديب" الإيجابية البسيطة

(1) - Dictionary of The History of Ideas, p. 312.

(٢) فرويد، الأنا والهو، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢، ص ص ٥٣ – ٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٤.

عند الطفل، والتي تظهر في علاقة التنافر والكره والخوف نحو الأب؛ وعلاقة الحب الشديدة نحو الأم. كما توجد "عقدة أوديب" السلبية، التي تطلق على حب الطفل لأبيه وكرهه لأمه - وهذا هو الاتجاه الذي تسلكه البنت الصغيرة عادة - ويتضح في تقمص شخصية الأم الذي يطبع الطفلة الصغيرة بطابع الأنوثة[١].

أما "عقدة أوديب الكاملة" Complete Oedipus Complex فترجع إلى وجود الثنائية الجنسية في طبيعة كل طفل، حيث تتوقف الصورة النهائية التي تتخذها "عقدة أوديب" على مقدار عناصر الذكورة والأنوثة الموجودة بالفطرة في طبيعة كل فرد؛ وعلى التجارب والخبرات الشخصية التي يتعرض لها الفرد في مرحلة الطفولة.

بناء على ذلك افترض "فرويد" أن للحياة الاجتماعية والدين أصولاً ترتكز على "عقدة أوديب"، حيث اتضح له التشابه الملحوظ

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٥.

- Freud and Myth

انظر أيضاً:

- http: // www. unlv. edu/ faculty/ jmstitt/ eng 480/ psychoanalysis.html

قارن كذلك: باتريك ملاهي، عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ترجمة جميل سعيد، مراجعة د. أحمد زروي، منشورات مكتبة المعارف، بيروت - لبنان، ١٩٦٢، ص ٦٥.

بين مرض العصاب القهري وبين الطقوس والشعائر الدينية لدى الشعوب البدائية. واكتشف - من خلال تحليله لمقدسات ومحارم هذه الشعوب - أنهم يتعاملون مع مقدساتهم كما يتعامل الصغار مع آبائهم، بمزيج من الحب والكره، والقبول والرفض، والرغبة في القتل والانصهار في الشخصية. لذلك نجد في كتاب "الطوطم والتابو"(١) يقول:

"إننا نهتدي - من خلال "عقدة أوديب" -إلى بدايات الدين والأخلاق والمجتمع والفن معاً، وهذا يتوافق - بالطبع - مع معطيات التحليل النفسي؛ الذي يرى في هذه العقدة نواة لعصاب الأفعال القهرية"(٢).

وقد اعتمد "فرويد" على ملاحظاته العلاجية للأطفال الصغار الذين كانوا يعانون من أنواع عديدة من المخاوف التي لا أساس لها، واقتفى آثار أحلامهم ومخاوفهم ورغباتهم (سواء الظاهر منها أو الخفي) ووجد أن بعض الأطفال يحيلون مخاوفهم وميولهم العاطفية

---

(١) حاول فرويد - من خلال كتابه الطوطم والتابو - أن يستخلص المعنى البدائي "للطوطمية" من آثارها وبقاياها الطفولية التي تظهر في مجرى نمو أطفالنا.

(٢) فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٩٧، ص ٢٠٤.

والعدائية من الأب إلى الحيوان[١]. وعند تحليله لهذه المخاوف تبين أن الحيوان بديل للأب، بديل حول الخوف (الذي تتضمنه عقدة أوديب) من الأب إلى الحيوان؛ لذلك رأى "فرويد" أن قتل الأب هو نواة "الطوطمية" Totemism ونقطة البداية في نشأة الديانة.

توصل "فرويد" إلى نظريته عن أصل الحضارة من خلال تحليل "الطوطمية"[٢]، حيث بين في أربع رسائل جُمعت في كتاب "الطوطم والتابو"، أساس العرف البدائي واسع الانتشار لهذه العقيدة[٣]. فوجد أن حيوان "الطوطم" كان يعتبر مقدساً من جانب العشيرة، ومن ثم لا يجري اصطياده أو إيذاؤه؛ والاستثناء الوحيد لهذه القاعدة

---

(١) فرويد، حياتي والتحليل النفسي، ص ٧٨.

(٢) تفترض "الطوطمية" تشابهاً في الطبيعة بين البشر وصنوف الحيوان أو النبات، سواء أكان هذا التشابه طبيعياً أم مكتسباً. لذلك تُعد منبعاً لجميع الديانات القائمة على عبادة الحيوان والنبات بين الشعوب القديمة. وقد بين بعض الباحثين أن "الطوطمية" ديانة تشتق منها عقائد وممارسات كثيرة نجدها في منظومات دينية أشد تطوراً، ارتبطت بالتنظيم الاجتماعي الذي يتم – على أساسه – انقسام الجماعة إلى عشائر.

انظر، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الأول (الشعوب البدائية والعصر الحجرى)، تحت إشراف فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٣، ص ص ٣٥ – ٣٦.

(٣) انظر: قراءة من كتاب "الطوطم والتابو" لفرويد.

- http: // www. syriammeds. net/ forum/ showthread. php?p=3.

هو أن يضحى بالحيوان في المناسبات الاحتفالية ويلتهم من جانب القبيلة برمتها. علاوة على ذلك، ذهب "فرويد" إلى أن أفراد القبيلة - في واقع الأمر - تتبعوا أسلافهم في تقديس حيوان "الطوطم" حيث اعتبر الحيوان الأب الأول للقبيلة.

وقد اهتم "فرويد" بدراسة "الديانة الطوطمية" عندما طالع كتاب "روبرتسون سميث"[١] "ديانة الساميين" Religion of the Semites لاسيما نظريته عن الأضحية الحيوانية عند القدامى. فقد عرض "سميث" لمفهوم "وليمة الطوطم"[٢] بوصفها جزءاً رئيسياً في "الديانة الطوطمية" حيث يُقتل حيوان الطوطم - الذي كان من قبل مقدساً - مرة كل عام في مراسم خاصة على مرأى من جميع أعضاء القبيلة، ويلتهم لحمه؛ ثم يقام عليه الحداد بعد ذلك ويعقبه

(١) روبرتسون سميث Robertson Smith (١٨٤٦ - ١٨٩٤) من مؤسسي الدراسة العلمية للدين، وأول من وضع أسس علم تاريخ الأديان في العصر الحديث. جمع "سميث" بين المعرفة المتخصصة في مجال العهد القديم وديانة الشعوب السامية القديمة والديانة المسيحية. ويعتبر كتابه "ديانة الساميين" من أقدم وأهم الأعمال التي قدمت في مجال مقارنة الأديان، وأول محاولة علمية جادة لمقارنة ديانة العهد القديم بديانات بقية الشعوب السامية على مستوى المعتقدات والشعائر.

(٢) انظر: روبرتسن سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة وتقديم د. محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص ٤٨٥.

احتفال كبير. واستناداً إلى هذه الحقائق، أقام "فرويد" تاريخاً عن أصول "الطوطمية" ورأى أن القبيلة لم تكن في الأصل أكثر من أسرة كبيرة كل النساء فيها - أي الأم والبنات - محتكرات جنسياً من جانب الأب. لكن عند لحظة تاريخية معينة اتحد الأبناء المحرومون جنسياً معاً في ثورة ضد الأب، وذبحوه وبالفعل التهموه. وبعد ما تم قتل الأب والتهامه، وقع شيء شديد الغرابة (هو حدث بالنسبة لفرويد يميز بداية التاريخ البشري)، فبدلاً من أن يطلقوا العنان لأنفسهم مع النساء المحررات، أحجم الأخوة عن قطف ثمار نصرهم. لقد اتفقوا - مع بعضهم البعض - على تحريم غشيان المحارم، أو حسب[1] تعبير "فرويد"، قاموا بصياغة أول قانون أخلاقي "تابو غشيان المحارم" Incest Taboo الذي أصبح عندئذ أساس المجتمع الأول للعشيرة الأخوية، وبناء عليه ظهر أول مفهوم لـ "الزواج من خارج القبيلة"[2]. يقول "فرويد":

---

(١) التابو Taboo يطلق على ما هو محظور من الأفعال والأشياء لا لسبب عقلي أو عملي، بل بسبب وهمي واعتقادي. والإنسان البدائي يعتقد أن مخالفة "التابو" تجلب شراً للإنسان مثل "المرض" أو "العمى" أو "الموت"، ولاتزال شعوب كثيرة تعتقد أن قتل بعض الحيوانات أو لمس بعض الأشياء مجلبة لبلاء عظيم. وفكرة "التابو" مقترنة بفكرة "التقديس"، بمعنى أن الذي ينتهك حرمة الشيء المقدس يعرض نفسه لغضب الآلهة. وقد طال "التابو" ضرباً خاصاً من الاتصال الجنسي، هو ما يعرف بـ "غشيان المحارم".

(٢) بول أ. روبنسون، اليسار الفرويدي، ترجمة عبده الريس، مراجعة وتقديم:

"إن العصابة الأخوية، التي شقت عصا الطاعة، كانت تعتمل فيها - إزاء الأب - مشاعر متضاربة تؤلف المضمون الازدواجي للعقدة الأبوية لدى كل طفل من أطفالنا. فقد كانوا يكرهون الأب، الذي كان يعترض - بمنتهى العنف - سبيل حاجتهم إلى القوة وسبيل متطلباتهم الجنسية، لكنهم كانوا - علاوة على كرههم له - يحبونه ويعجبون به"[١].

اكتشف الأخوة - بعد قتل أبيهم - أنهم في الواقع أحبوه، فراحوا يسترجعون الجانب الطيب من علاقتهم به؛ ومن ثم تخلوا عن المطالبة الجنسية بالنساء بدافع تأنيب الضمير. وأدى هذا الإحساس بالذنب إلى تحويل الأب الميت إلى إله في شكله البشري الحقيقي، ثم تحت قناع حيوان "الطوطم". وهكذا وجد "فرويد" في الديانة "الطوطمية" كل رواسب الجريمة الأصلية وشعور الإنسان بالذنب أو "الخطيئة الأولى".

اتفق "جيزا روهايم"[٢] مع "فرويد" على أن الجريمة الأصلية هي

إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص ٩٠.

(١) فرويد، الطوطم والحرام، ص ١٨٦.

(٢) جيزا روهايم Geza Roheim (١٨٩١ - ١٩٥٣) محلل وطبيب نفسي مجري، أنشأ فرع جديد أطلق عليه "أنثروبولوجيا التحليل النفسي"؛ قدم فيه تفسيرات لمعتقدات وممارسات المجتمعات البدائية على ضوء التحليلات السيكولوجية لأنماط الثقافة. وقد رأى أن الرموز البدائية التي كشف -

الخط الفاصل بين الطبيعة والحضارة، وبين الهمجية والثقافة، ووجد في كل أشكال النشاط الثقافي؛ وكذلك في نفسية الفرد اختلاطاً ضخماً بين العناصر الذكرية والأنثوية والتي أطلق عليها "ازدواج الجنس" Ambisexuality. هذه العناصر قامت على "عقدة أوديب"، ونمت من خلال الانفعالات المزدوجة الخاصة بالتنظيم الاجتماعي والقيود الأخلاقية.

الأسطورة واللاشعور الجمعي

اكتشف "فرويد" المنطقة المجهولة من النفس الإنسانية، وهي منطقة "اللاشعور". وشارك باكتشافه هذا في الدراسات الأنثروبولوجية، مركزاً على اللاشعور الفردي والرغبات المكبوتة ومركزية الجنس. وقد أخضع الأساطير للدوافع النفسية اللاشعورية، متخذاً من الشخصيات الأسطورية اللامعة عناوين لنتائج بحثه - كما هو الحال في "عقدة أوديب".

وتعاون معه - في هذه الدراسات - تلميذه "الفرد أدلر"[1] الذي

خلالها - الشعور عن نفسه في الحياة الشعورية، كانت بدورها متماثلة لدى كل الثقافات التي قامت على صدمات طفولية مميزة.

(١) الفرد أدلر Alfred Adler (١٨٧٠ - ١٩٣٧) طبيب نفسي نمساوي، انضم إلى "فرويد" في جماعة "فينا" للتحليل النفسي عام ١٩٠٢ حتى أصبح رئيساً لهذه الجماعة وواحداً من أكبر مفكريها. لكنه انشق عن هذه الجماعة وخرج على اتجاه فرويد مكوناً اتجاهاً خاصاً سماه "علم النفس الفردي"

اهتم بالسلوك الفردي، ورأى أن الإنسان يحاول دائماً أن يعوض ما به من ضعف؛ وأن يخفي شعوره بالنقص عما يبديه من مظاهر القوة والسيطرة والتعالي، وبما يلجأ إليه من وسائل وحيل لإقرار ذاته. وقد ينتج عن ذلك، أحياناً، أن يتجه بعض الناس اتجاهاً معادياً للمجتمع. ويتلخص العلاج النفسي - في رأي أدلر - في مساعدة المريض على معرفة "عقدة النقص" Inferiority Complex في نفسه[1]، ومعرفة أسلوبه الخاص في الحياة؛ ثم إرشاده إلى بعض الطرق العلمية التي تهيئ له حياة اجتماعية أكثر توافقاً (وكانت هذه هي نقطة الخلاف بينه وبين "فرويد").

وجاء "كارل يونج" وقام بدراسات طورت نظرية "اللاشعور" تطوراً جذرياً، وأدت به إلى الانفصال عن مدرسة "فرويد" و"أدلر". فقد رأى أن "اللاشعور" الذي حدده "فرويد" لا يستوعب جميع الحالات التي تخضع للدراسة، لأنه اقتصر على منطقة الرغبات المكبوتة لدى الفرد. لكن هناك خبرات متراكمة عبر الأجيال، ضاربة

Individual Psychology الذي أقامه على أسس "عقدة النقص"، والكفاح من أجل السيطرة والتفوق؛ ومعرفة أسلوب الحياة. ومن أهم مؤلفاته: "النظرية والتطبيق في علم النفس الفردي" ١٩٢٧، و"مشكلات العصاب" ١٩٢٩، و"نمط الحياة" ١٩٣٠.

انظر: موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، ص ٦٤ - ٦٥.

(١) المرجع السابق، ص ٦٤.

في القدم بدائية ولاشعورية؛ وهي الأساس العنصري الموروث للبناء الكلي للشخصية، يسميها "يونج" "اللاشعور الجمعي"[١]. وعليها تبنى "الأنا" و"اللاشعور الفردي" وجميع الخبرات الفردية الأخرى. و"اللاشعور الجمعي" يحتوي ، بشكل مكثف، على جميع الآثار المتعاقبة التي حدثت – منذ عصور ما قبل التاريخ – التركيب النفسي للإنسان كما هو قائم الآن[٢]. وتظهر هذه الآثار على شكل موضوعات أسطورية وصور ورموز، تبدو متماثلة عند جميع أجناس البشر؛ يُطلق عليها اسم "الأنماط الأولية"Archetypes[٣].

تظهر "الأنماط الأولية" في اللاشعور من خلال أشكال عديدة منها: "القناع" Persona الذي يرتديه الشخص استجابة لمقتضيات الواقع، واتفاقاً مع تقاليد المجتمع؛ وتمشياً مع ما يرتضيه الناس. والنواة التي ينمو منها القناع هي نمط أولي، وهذا النمط شأنه شأن جميع الأنماط الأولية ينشأ من خبرات الفرد

---

(1) - Carl jung- wikipedia, the free encyclopedia
- http: // en. wikipedia. org/ wiki/ carl_jung

(٢) درس "يونج" علم الأساطير والدين والرموز القديمة والطقوس وعادات الشعوب البدائية ومعتقداتهم، كما درس الأحلام والرؤى، وأعراض العصابين وهواجسهم، كل ذلك في بحثه عن جذور الشخصية الإنسانية ونموها.

(٣) ك. ج. يونج، علم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣، ص ٢٥.

ومن تفاعلاته الاجتماعية. كذلك نجد "الأنيما والأنيموس" The Anima and The Animus وهما مفهومان يشيران إلى أن الذكورة والأنوثة توجد في كل من الرجل والمرأة، فيطلق على الجانب الأنثوي في شخصية الرجل اسم "الأنيما" Anima، أما الجوانب الذكورية في المرأة فيطلق عليها "الأنيموس" Animus. وهذان النمطان الأوليان هما نتاج الخبرات العضوية للرجل مع المرأة والمرأة مع الرجل[١]. كما يوجد أيضاً "الظل" Shadow الذي يحتوي على النزعات العدوانية والدوافع الدنيئة البدائية التي تكمن في أعماق النفس الإنسانية. والنمط الأولي لـ "الظل" مسئول كذلك عن ظهور السلوك غير السار، وعن الأفكار والمشاعر والأفعال المنبوذة اجتماعياً. ويؤثر "الظل" تأثيراً هداماً على الشخصية ويؤدي إلى نشوء الأمراض النفسية.

أما مفهوم "الذات" The Self فهو أكثر اكتشافات "يونج" السيكولوجية أهمية وهو يمثل قمة دراساته المتعمقة للأنماط الأولية. وهذا النمط الأولي يعبر عن نفسه عن طريق رموز مختلفة أهمها "الماندالا" Mandala[٢] أي الدوائر السحرية، وهي تمثل رغبة

(١) كالفين هول وجاردنر ليندزي، نظريات الشخصية، ترجمة د. فرج أحمد فرج، ود. قدري حفني، ود. لطفي فطيم، دار الشايع للنشر، القاهرة – الكويت – أمستردام – ١٩٧٨، ص ١١٧.

(٢) "الماندالا" كلمة سنسكرتية تعنى حرفياً "الحلقة" أو "الدائرة" أو "الطارة"

الإنسان في الوحدة والكلية والتكامل في الشخصية، وتقع في موضع بين الشعور واللاشعور وهي المنوطة بحمل كل ما هو ذات معنى أو هدف يسعى الإنسان إلى تحقيقه، ويعطي التوازن للشخصية كلها. وقد اكتشف "يونج" مفهوم "الذات" في دراساته وملاحظاته لديانات الشرق، التي يحقق فيها البحث (عن الكلية والوحدة مع العالم عن طريق مختلف الممارسات الطقوسية كاليوجا مثلاً) تقدماً يفوق ما تحققه الديانات الغربية.

الأسطورة والنمط الأولي

اهتم "يونج" اهتماماً كبيراً بدراسة الأساطير، فهي عنده تعبيرات أساسية عن الطبيعة الإنسانية؛ لذلك نجدها متماثلة عند جميع الشعوب وفي جميع الأزمنة. وحين يفقد الإنسان قدرته على صنع الأسطورة، يفقد صلته بالقوى الإبداعية لوجوده. ولكن ما علاقة الأسطورة بالنمط الأولي؟ [١].

وهي رسم تخطيطي غامض في الهندوسية. وكثيراً ما ناقش "يونج" فكرة "الماندالا" في العديد من كتبه وبحوثه المتعمقة حول الأسطورة.

لمزيد من التفصيل انظر: ماجي هايد ومايكل ماكجنس، يونج، ترجمة محيى الدين مزيد، مراجعة وإشراف د. إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، ص ٦١.

(1) - Myths – Dreams – Symbols.

- http: // www. mythsdreamssymbols. com/ shadow. html

يرى "يونج" أن الأسطورة هي تعبير آخر عن النمط الأولي، ولكنها اتسمت بطابع خاص، صحيح أن الأسطورة تبدو وكأنها محاولة لتفسير حوادث الطبيعة كشروق الشمس وغروبها، وقدوم الربيع بكل ما يحمله من حياة خصبة جديدة، إلا أنها – في نظر "يونج" – أكثر من ذلك، إنها تعبير عن الدراما الداخلية اللاواعية للنفس في طريق الوصول إلى الوعي. ومن هنا تعد الأسطورة والنمط الأولي وجهان لعملة واحدة، يشكل النمط الأولي الوجه الداخلي أو (الباطني) للاوعي، بينما تشكل الأسطورة الوجه الخارجي الذي يظهر إلى حيز الوعي. يقول:

"إن النمط الأولي، سواء في شكله الخارجي أو مضمونه الداخلي، يحتوي على دوافع سيكولوجية؛ هذه الدوافع تظهر – بشكل جلي – في الأساطير والحكايات الخرافية والفولكلور"[١].

ومن الأنماط الأولية التي تعتمل في ساحة "اللاشعور" لفترة طويلة، وتؤلف عناصر دينامية فاعلة "نموذج الأم"The Mother[٢] Archetype، أي رمز النشوء والنماء والحياة الطبيعية الغريزية. وقد اتفق "يونج" مع "فرويد" في أن الطفولة تعيد ذكريات إنسان

(١) ك. ج. يونج، المرجع سالف الذكر، ص ٢٨.

(2) - Carl Jung – Personality Theories.

- http: // webspace. ship. edu/ cgboer/ jung. html

ما قبل التاريخ، حيث يرى الطفل في أمه الصورة البدائية التي تدفئ وتغذي وتحمي. وتقترن "الأم" أيضاً بالأرض المغذية والخضرة الخصبة، والطبيعة الحنون. يقول "يونج":

"ترمز الأم إلى نمط أولي، يدل على موطن النشأة والطبيعة المادية والجزء السفلي من الجسم (الرحم)، كما تدل على وظائف الإخصاب. لذلك فهي مثال لجميع المؤثرات الحامية والدافئة والمغذية التي اختبرها الإنسان[١]".

وإذا خاف الطفل أمه بلا مبرر ظاهر، فيعتقد "يونج" أن هذه تُعد حالة خوف من النمط الأولي الكامن في اللاوعي، وهو من بقايا آثار الجنس البشري[٢]. أما إذا زاد الخوف - عن الحد المعقول - فإن لهذا علاقة مباشرة بعقدة أوديب التي تنشأ من تراكم صور الغرائز الجنسية وكبتها في اللاوعي. وإذا زادت المشكلة أكثر وتعقدت الأم نفسها، نقلت إلى الطفل عقدها وأيقظت فيه الخوف المطابق لسيكولوجيتها ذاتها، فإذا رآها في حلمه ساحرة شريرة؛ أو وحشاً مفترساً، فلأنها اعتادت أن تصدمه. ويقابل هذا في الأساطير قتل

---

(١) ك. ج. يونج، المرجع السابق، ص ٧١.

(٢) انظر: باتريك ملاهي، عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ص ص ١٧٥ - ١٧٦.

قارن كذلك: د. أحمد كمال زكي ، الأساطير: دراسة حضارية مقارنة، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٢٨.

الأطفال أو إخصاءهم.

بينما تستمر الصورة البدائية للأم تعتمل في نفس الطفل بطريقة لاشعورية، وتقرر - بمهارة فائقة - علاقته بالمرأة والمجتمع وعالم الشعور؛ نجد "النموذج الأصلي للأب" يحدد علاقته بمجتمع الرجال وبعالم العقل والحكمة والقوى المحركة في الطبيعة. وعندما ينمو الوعي ويتقدم الطفل نحو البلوغ تنفصم عرى اتحاده اللاشعوري مع الآباء، لكن تبقى النماذج الأصلية في ذهنه بالرغم من أنها مدفوعة إلى الخلف أي إلى اللاشعور؛ بحيث تعود إلى الظهور في الأحلام والخيالات، التي تكشف عن الحقائق النفسية بل وتقدم أحياناً - كما يرى "يونج" - نبوءات صادقة. يقول:

"تعبر الأحلام تعبيراً مباشراً عن الفاعلية النفسية اللاشعورية التي تكمن فيها حقائق لا مهرب منها، وأحكام فلسفية عظيمة، وأوهام وخيالات وحشية؛ وذكريات وتكهنات لا عقلية"[١].

إذن الأحلام هي المادة الثرية التي تتجسد فيها الأنماط الأولية للاشعور الجمعي في أبلغ صورها، فهي كالرموز تحدث بطريقة عفوية لا تبتدع. إنها - أي الأحلام - المدخل الرئيسي لكل معرفتنا عن الرمزية والرموز. لذلك شبه "يونج" العمل الفني بالحلم الذي يشتق وجوده من الأرض المجهولة في عقل الإنسان، ومن الزمن

(١) ك. ج. يونج، المرجع السابق، ص ص ٥١ - ٥٢.

الأسطوري الذي يرجع إلى عصور ما قبل التاريخ، أي عصر بداية الخلق وتضاد النور والظلمة[١].

من هنا، تركت نظرية "يونج" عن "الأنماط الأولية" و"الأساطير" و"الأحلام" أثرها الفعال في علوم الأدب، لكن بطريقة غير مباشرة، ومن أجل أهداف أخرى لا تتصل في جوهرها بالظاهرة الأدبية؛ وإنما ترتبط بأهداف فرضية علاجية في المقام الأول من أجل إكمال الصورة الخاصة عن الطبيعة اللاشعورية للشخصية الإنسانية.

---

(١) د. شاكر عبد الحميد، الدراسات النفسية والأدب، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث والعشرون، العددان الثالث والرابع، (يناير - مارس، أبريل - يونيو)، ١٩٩٥، ص ٢١٨ - ٢١٩.

الفصل الرابع
الأسطورة والوعي الزائف

تمهيد

بدت الأسطورة في نظر معظم مفكري عصر التنوير شيئاً همجياً، ومجموعة غريبة شاذة من الأفكار المهوشة، والخرافات المروعة. لكن تعرضت هذه النظرة لتغيير كبير عند الفلاسفة الرومانتيكيين، فلم تعد الأسطورة - في مذاهب هؤلاء الفلاسفة - مجرد موضوع يثير الاهتمام (من الناحية النظرية) ولكنها أصبحت موضوعاً جديراً بالتقدير والتبجيل، واعتبرت دعامة للحضارة الإنسانية[1]. إذ نبع من الأسطورة، الفن والتاريخ والشعر؛ ووصفت أية فلسفة تتجاهل - أو تغفل - هذا الأصل بالضحالة والقصور. وكان من بين الغايات الأساسية التي هدف إليها مذهب "شلنج" (١٧٧٥ - ١٨٥٤) الاعتراف بالأسطورة وبمكانها المشروع في الحضارة الإنسانية. إذ يقول:

(١) أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ص ٢٤٤.

"الأسطورة ليست لها أية حقيقة خارج الشعور (أو الوعي) إنها تتكون في ضمير الشعوب شيئاً فشيئاً، وتصوراتها - مع ذلك ضرورية - ولهذا تُعَد الأسطورة تجربة حية، لا مجرد تهاويل وأحلام شعرية. فليس الشعراء بما يبدعون بخيالاتهم، ولا الفلاسفة بنظرياتهم الكونية؛ بل الضمير الإنساني نفسه هو المولد للتصورات الأسطورية"[١].

وحين تصدى "جوزيف كامبل"[٢] لتحديد وظائف الأسطورة، أكد أنها تخدم أربع وظائف أساسية هي[٣]:

---

(١) نقلاً عن: د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شلنج)، ص ص ٣٨١ - ٣٨٢.

(٢) جوزيف كامبل Joseph Cambell (١٩٠٤ - ١٩٨٧) مفكر وعالم أمريكي في مجال "الميثولوجيا المقارنة"، كرَّس حياته لدراسة الأسطورة وقد بلغ - في هذا الإلمام بالموضوع - أقصى ما يمكن للمفكرين أن يصلوا إليه؛ سواء في تسجيل المصادر والنماذج أو في تفسير الوظيفة والمعنى. والفكرة الأساسية في كل أعماله هي، التوصل إلى الموضوعات المشتركة في أساطير العالم؛ والتي تشير إلى حاجة دائمة في النفس البشرية للتمركز حول المبادئ العميقة. ومن أهم أعماله: "قوة الأسطورة" و"أقنعة الإله: دراسة في الأساطير" و"البطل ذو الألف وجه" وهذا الأخير يعد كتاباً كلاسيكياً، حيث يتتبع فيه رحلة "البطل" والتحول الذي يتعرض له في كل أساطير العالم.

(٣) جوزيف كامبل، الموضوعات الأسطورية في الأدب الإبداعي وفي الفن، ترجمة حسن صقر، من كتاب: الأساطير والأحلام والدين، دار الكلمة

حل الصراع بين الوعي والشروط السابقة على وجوده، بخاصةٍ المتعلق منها بالنواحي الغريزية والفطرية والمخاوف والاندفاعات وعمليات الشعور بالذنب التي يعانيها الإنسان بكثرة في الحياة.

تشكيل صورة للعالم - صورة كونية - وصياغتها من خلال تنظيم الأشياء المرتبطة بالزمن والحياة بأسرها.

التصديق على نظام اجتماعي معين والمحافظة عليه، فهي تؤكد السلطة العليا لرموز المجتمع الأخلاقية بوصفها تكوينات تقع فيما وراء النقد أو التصحيح الذاتي.

وهنا يرى "كامبل" أن الوظيفة الأولى التي تؤديها "الميثولوجيا" إنما هي وظيفة ميتافيزيقية أو صوفية، أما الثانية فتوصف بأنها كونية؛ والثالثة اجتماعية.

الوظيفة الرابعة، هي الوظيفة التي ترتبط بكل فرد من أفراد المجتمع، (وهي التي تدعم الوظائف الثلاث السابقة) ونعني بها "الوظيفة السيكولوجية"، وهي تخص كيفية تشكيل الأفراد من حيث المثل والأهداف الخاصة التي يحملونها منذ الطفولة حتى الموت، وخلال مجرى الحياة ذاتها[١].

للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠١، ص ١٣٧.

(١) ، سلطان الأسطورة، ترجمة بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٦٢.

ومن وظائف الأسطورة أيضاً، المحافظة على الوضع القائم، أو الإيهام بحقيقته أو واقعيته؛ وكذلك حل الصراعات والمشكلات وإيجاد نسق خاص لتفسير الكون والحياة. وقد رآها البعض، تعكس صورة الثقافة بوصفها شكل من أشكال الحياة في المجتمع[١]. فإذا كانت الأسطورة تطرح مشكلتها طرحاً مباشراً (أي باستخدام الألفاظ التي يستخدمها المجتمع الذي نشأت فيه للتعبير عن هذه المشكلة) فإن مضمونها يظهر من خلال المجتمع ذاته. وهي أحياناً تطرح المشكلة طرحاً مقلوباً، وتسعى إلى حلها بالخلف. وهنا يقدم مضمون الأسطورة صورة عكسية للواقع الاجتماعي بصبغته الواقعية المعطاة، وعلى نحو ما هو ماثل في الوعي. وعلى هذا الأساس، تظهر "الأسطورة" بوصفها "أيديولوجيا" وتطرح تساؤلات معرفية حول كثير من القضايا الاجتماعية والفكرية.

ماركس والوعي الأيديولوجي

مع وصول الطبقة البورجوازية إلى السلطة وتطور الثورة الصناعية

انظر أيضاً: شاكر عبد الحميد، الزمن الآخر، الحلم وانصهار الأساطير، مجلة فصول (العدد الخاص بالأدب والأيديولوجيا)، الجزء الثاني، المجلد الخامس، العدد الرابع (يوليو - أغسطس - سبتمبر)، ١٩٨٥، ص ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(١) كلود ليفي شتروس، الإناسة البنيانية (الأنثروبولوجيا البنيوية)، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ١٩٩٠، ص ١٨٨.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وما أفرزته - هذه الثورة - من نتائج اجتماعية وسياسية وثقافية؛ وما تضمنته هذه النتائج من دلالات عميقة (تشير إلى حالة الصراع الذي كان يدور بين الطبقة الرأسمالية من جهة، وجماهير الشعب العاملة من جهة أخرى) برز موضوع الفكر والوعي بشكل أكثر وضوحاً عند "ماركس "Marx (١٨١٨ - ١٨٨٣) و"إنجلز" Engels (١٨٢٠ - ١٨٩٥)، وذلك عندما أشار "إنجلز" في رده على رسالة وُجِهَت إليه من "فرانز مهرنج" F. Mehring في برلين عام ١٨٩٣، يسأله فيها عن مفهوم "الأيديولوجيا"[١] فقال:

---

(١) إن أول ظهور لكلمة "أيديولوجيا" Ideology كان عام ١٧٩٦ عندما ألقى "كلود ديتون دي تراسي" Claude Destutt de Tracy (١٧٥٤ - ١٨٣٦) محاضرة عن "التحليل التجريبي للذهن الإنساني" بوصفه عملية ناتجة عن تحرك إحساسات الإنسان على صورة إدراك وذاكرة وقدرة على الحكم والإرادة (وهذا التحليل صاغه الفيلسوف الفرنسي "كوندياك" في القرن الثامن عشر، والذي يرجع بدوره إلى بحث "جون لوك" في طبيعة الفهم الإنساني) وقد امتدت هذه الأفكار إلى نظرية عامة لتفسير التاريخ والنظم الاجتماعية ومناهج التربية، الأمر الذي جعل من هذه النظرية أساساً للنظريات السائدة في فرنسا في أواخر الثورة الفرنسية حتى تولى "نابليون" الحكم. وكان الذين يعتنقون هذه النظريات يسمون بـ "الأيديولوجيين". إلا أن "نابليون" سرعان ما ثار على "الأيديولوجيا" و"الأيديولوجيين"، بدعوى أن هؤلاء يقيمون نظريات سياسية واجتماعية، لا على أساس الواقع وحقيقة الطبيعة الإنسانية؛ ولكن على أساس نظرة تجريدية وهمية تفترض

"الأيديولوجيا عملية يقوم بها من يوصف بالمفكر، ولكن من خلال وعي زائف False Consciousness، والقوى الحقيقية التي تحركه تبقى مجهولة بالنسبة له. ولو لم تكن كذلك، لما أصبحت العملية أيديولوجية"[١].

قدرة العقل الإنساني على الاستقلال بإرادته الجماعية، وعلى تنظيم حياته الاجتماعية والسياسية على النحو الأكمل. ومن ثم اتخذت الكلمة معنى جديداً هو الدعوة للثورة والحرية المطلقة، من خلال أفكار جوفاء وأوهام فكرية؛ أساسها التعصب للأفكار دون الرجوع إلى الواقع. وجاء "ماركس" و"إنجلز"، واستخدما كلمة "الأيديولوجيا" على أنها مجموعة من الأفكار الباطلة القائمة على الأوهام، لا على حقائق الواقع، وأنها مجرد محاولة لتبرير السيطرة الطبقية على بقية المجتمع.

انظر في ذلك: مجدي وهبة، أية أيديولوجيا؟، مجلة فصول، الجزء الثاني، ص٣٣.

- D. J. Manning, The Form of Ideology, London , George Allen and unwin, Boston, 1980, p. 3. :أيضاً

- International Encyclopedia of The Social and Behavioral Science, Neil J. Smelser editor, volume 11, (ideology) p. 7170. :كذلك

راجع أيضاً: ماذا يقصد بمفهوم الأيديولوجيا؟

- http: // www. islamonline. net/ arabic / contemporary/ tech/ 2001/ article28a. shmI.

(1) - Joseph McCarney's essay "Ideology and False Co - sciousness

- http: // en. wikipedia.org/ wiki/ false_ consciousness.

اتخذت كلمة "الأيديولوجيا" - في مذهب هذين المفكرين - معنيين مختلفين أتم الاختلاف. وكان أول تعريف (في كتاب "الأيديولوجية الألمانية") عبارة عن تأكيد للدلالة التي عبر بها نابليون عن رفضه للفلسفة المثالية المتوارثة عن فكر "هيجل". فكان رأيهما في "الأيديولوجيا" أنها مجموعة من الأخطاء والأوهام والتلفيقات التي يمكن شرحها استناداً إلى التاريخ الذي تناولته بالتشويه والتغيير. فقالا:

"إن أفكار الطبقة الحاكمة - في كل العصور - هي الأفكار المسيطرة. لذلك، فإن الطبقة ذات القوة المادية السائدة في المجتمع، هي دائماً، (وفي الوقت نفسه) القوة الفكرية المسيطرة في المجتمع"[١].

إذن فـ "الأيديولوجيا" هي تشويه الحقائق وتزييفها بقصد تبرير موقف الطبقة الحاكمة، وقد أطلق عليها "ماركس" عبارة "الوعي الزائف". وكان أساس هذا التعبير النقدي لـ "الأيديولوجيا"، الرغبة في تفنيد نظرية "هيجل" المثالية التي ترى أن البشر ما هم إلا أدوات في أيدي التاريخ؛ يقومون بأدوار عُهِدَت إليهم من قِبَل قوى مستعصية

(1) - Karl Marx, The German Ideology, in Karl Marx and Fri - drich Engels; collected works, vol. V, International Publishers, New York, 1975, p. 75.

على الإدراك. والفيلسوف وحده - في رأي "هيجل" - هو القادر على أن يفهم وقائع العالم على حقيقتها[١]. على ذلك، كان نقد "ماركس" موجهاً ضد هذه المحاولة لتبرير الحالة الراهنة في المجتمعات. إذ يقول:

"على نقيض الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فإننا نصعد - هنا - من الأرض إلى السماء. بعبارة أخرى، إننا لا ننطلق مما يقوله البشر ويتوهمونه ويتصورونه؛ بل يتم الانطلاق من البشر في فعاليتهم الحقيقية... إذ ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي"[٢].

وهنا بدأت الدلالة الأخرى لـ"الأيديولوجيا" في الظهور، عندما أشار "ماركس" في مقدمة كتابه "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" عام ١٨٥٩ إلى:

"أن نمط إنتاج الحياة المادية يحدد عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام، فليس وعي البشر هو الذي يحدد

(١) مجدي وهبة، أية أيديولوجيا؟، ص ٣٤.
انظر أيضاً:

- Marx and False Consciousness
- http: // www. csudh. edu/ dearhabermas/ falsecnscol. htm/ 2003.

(2) Marx, The German Ideology, pp. 36 – 37. –

وجودهم؛ بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم"[١].

يدل المعنى السابق على أن الأشكال المختلفة التي تتخذها "أيديولوجيا" معينة، ما هي إلا تعبيرات عن المتغيرات التي تطرأ على الظروف الاقتصادية للإنتاج. وتشكل قوى الإنتاج وعلاقاته – معاً – ما يسميه "ماركس" بالبنية الاقتصادية للمجتمع، أو "البنية التحتية". ومن هذا الأساس الاقتصادي تنشأ في كل مرحلة "بنية فوقية"، أو أشكال محددة من القانون والسياسة؛ ونوع محدد من الدولة وظيفتها الأساسية هي إضفاء الشرعية على سلطة الطبقة الاجتماعية التي تملك أدوات الإنتاج الاقتصادي[٢]. ولكن "البنية الفوقية" تحتوي أكثر من ذلك، أنها تتكون من أشكال محددة من الوعي الاجتماعي (أشكال سياسية، ودينية، وأخلاقية، وجمالية... إلخ) يسميها "ماركس" "الأيديولوجيا". ووظيفة "الأيديولوجيا" هي إضفاء الشرعية على سلطة الطبقة الحاكمة في المجتمع، فالأفكار السائدة في المجتمع هي أفكار الطبقة التي تحكم هذا المجتمع. يقول:

---

(1) - , A Contribution To The Critique of Political Economy, Translated From The German by S. W. Ryazanskaya, edited and with an introduction by Maurice Dobb, London, Lawrence Wishart, 1971, pp. 20 - 21.

(٢) تيري إيجلتون، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول (العدد الخاص بالأدب والأيديولوجيا) الجزء الأول، المجلد الخامس، العدد الثالث (أبريل – مايو – يونيو)، ١٩٨٥، ص ٢٣.

انظر أيضاً:

- Marxism – wikipedia, The Free Encyclopedia
- http: // en. wikipedia. org/ wiki/ marxism

"الواقع، أن كل طبقة جديدة تحل محل الطبقة التي كانت تسيطر قبلها. وتضطر - لكي تصل إلى أهدافها - أن تُصَوِّر مصلحتها كأنها المصلحة المشتركة لكل أفراد المجتمع"(١).

وبقدر ما تسيطر الطبقة المستغلة وتصبح عائقاً في وجه التطور الاجتماعي الأوسع، بقدر ما تستخدم أيديولوجيتها في الحفاظ على سيطرتها؛ وفي محاربة الطبقات المقهورة(٢). وهنا يؤكد "ماركس" أن الطبقات ليست جامدة لا تتغير، ولا هي شيء معطى منذ البداية؛ بل هي نتاج تطور تاريخي في الوقت الذي هي فيه القوى المحركة لذلك التطور. فالمجتمع البورجوازي(٣) الحديث الذي انبثق من أنقاض المجتمع الإقطاعي لم يزل التناقضات الطبقية، بل أدى إلى قيام طبقات جديدة وشروط قهر جديدة وأشكال نضال لتحل محل الأشكال القديمة. غير أن الحقبة البورجوازية، تملك ميزة واضحة هي أنها بسطت التناقضات الاجتماعية؛ فالمجتمع ككل يزداد انقساماً بإطراد إلى معسكرين كبيرين متعارضين - أي طبقتين تواجهان بعضهما مباشرة - "البورجوازية" و"البروليتاريا "(٤).

---

(1) - Marx, The German Ideology, p. 77.

(٢) ميشيل فاديه، الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة د. أمينة رشيد، وسيد البحراوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٩٨٢، ص ٢٨.

(٣) الوعي البورجوازي - في نظر ماركس - هو في حقيقة الأمر "وعي زائف"، يتميز بتناقضات عميقة (خاصة فيما يتعلق بفكرة الحرية). و"الوعي الزائف"هو شكل من أشكال المصلحة الذاتية في فئة معينة، وهو رفض أو تجاهل - عن وعي أو غير وعي - لمطالب فئة أخرى.

(٤) أرنست فيشر وفرانذ مارك، ماركس الحقيقي، ترجمة خليل سليم، دار ابن

مَنْ يملك الوعي، فيما يرى "ماركس"، هي الطبقة التي تنشد تحرير الإنسان من الأوهام المتعالية التي تحجب عنه الواقع العياني، وتضع روحه في عالم الظلمة؛ وتجعله غريباً عن حياته الحقيقية. هذه الطبقة هي "البروليتاريا"، الطبقة الوحيدة التي بتحررها تتحرر البشرية بكاملها؛ إذ إن مصير البشرية مرهون بمصيرها. إنها الطبقة التي لا تحتاج إلى أية "أيديولوجيا" لتخفي بؤسها تحت حجاب من العمومية، إنها الطبقة التي يجسد بؤسها بؤس البشرية؛ ففي اللحظة التي تتمرد فيها من واقعها ومن شقائها، يتحرر الجميع من بؤسهم وشقائهم.

خلدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٩٧٣، ص٤٧.

الأيديولوجيا الدينية[١]

إن جوهر فلسفة "ماركس" يتمثل في فكرة اغتراب الإنسان[٢]،

---

(١) تنتفي الثنائية بين الدين والأيديولوجيا - منذ اللحظة الأولى - فلا الدين يبقي نص متعال على الزمن أو خارجه؛ ولا الأيديولوجيا تظل مجرد تصورات في الذهن أو كلمات لا معنى لها. ويتخذ الدين - لنفسه - لوناً أيديولوجياً، ويتحد بظروف الزمان والمكان؛ وفي هذه الحال يندمج مع الأيديولوجيا تحت ما يسمى بـ"أيديولوجيا دينية" أو "تدين أيديولوجي". والإنسان هو الذي يخلع على الدين بعده الأيديولوجي، لأنه يمارس تدينه في إطار سياسي واجتماعي وثقافي؛ وهنا ينتقل الدين من كونه ديناً ساكناً (في النص المقدس) إلى إطار أيديولوجي متحرك في الزمن البشري. لذلك اهتم "ماركس" بتحليل الدين بوصفه أحد الأشكال الأيديولوجية، التي تعبر عن الإنتاج الروحي للشعوب.
انظر في ذلك: مفهوم الوحدة الوطنية بين الدين والأيديولوجيا.
- http: // www. albaath. news. sy/ epublisher/ htm_np/ 1269113. html.
كذلك: محمد الرحموني، الدين والأيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ٢٠٠٥، ص ٢١.

(٢) أصبح موضوع "الاغتراب" مفهوماً رئيسياً لدى الهيجليين الشبان أمثال "برونو باور" Bruno Bauer (١٧٩٢ - ١٨٦٠)، و"لودفيج فيورباخ" Ludwing Feuerback (١٨٠٤ - ١٨٧٢)، و"ماكس شتيرنر" Max Stirner (١٨٠٦ - ١٨٥٦)، و"ديفيد شتراوس" David Strauss (١٨٠٨ - ١٨٧٤) وكان يعني اغتراب الشعور أو العقل. وظهر عند "ماركس" و"إنجلز" بمعنى الاغتراب الاجتماعي أي اغتراب العامل عن

وهي فكرة أخذها عن "فيورباخ" [الذي أخذها بدوره عن هيجل] وكانت هذه الفكرة مقولة رئيسية في نظرية "فيورباخ" في الدين، فليس الله – في رأيه – هو الذي خلق الإنسان؛ وإنما الإنسان هو الذي خلق الله، وذلك بأن أسقط وخلع أفضل ما فيه من صفات – خارج ذاته – وتخيله موجوداً آخر أطلق عليه اسم الله. يقول:

"إن عبودية الإنسان تكمن في أنه خلع أفضل ما فيه من صفات وأسقطها على موضوع أو روح غريبة عنه أطلق عليها اسم الألوهية"(١).

وذهب إلى أن الإنسان قد عاش في التاريخ حياة دينية، وأن ماهية الدين (أو جوهر المسيحية التي اتخذها نموذجاً لكل دين)(٢) ما هي إلا اغتراب الإنسان؛ بمعنى أن الإنسان المغترب

عمله؛ وغربة الإنسان عما ينتج في المجتمع الرأسمالى. وهذا المعنى كان سائداً في كتابات الليبراليين الألمان وفلاسفة التنوير، نتيجة لضياع الشخصية الإنسانية في علاقات الملكية الاجتماعية.

راجع في ذلك: د. حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول (أبريل، مايو، يونيو)، ١٩٧٩، ص ٤١.

(١) نقلاً عن د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٦٣.

(٢) بحث "فيورباخ" – في كتابه – عن ماهية المسيحية، أي أساسها وجوهرها وحقيقتها؛ وهو بذلك سابقاً على "هوسرل" Husserl (١٨٥٩ – ١٩٣٨)

أو المستلب في الدين يتمزق وعيه أو ضميره. ولذلك رأى "فيورباخ" أن قهر الاستلاب والقضاء عليه لا يكون إلا بنقد الفلسفة للدين، عن طريق استئصال العناصر الأسطورية التي تكمن في الأديان؛ وعن طريق تحقيق الإنسان بوصفه كلا عينياً واقعياً[١]. لكن "ماركس" تجاوز "فيورباخ" - وذهب إلى أبعد منه - ورأى أن الاغتراب الديني ما هو إلا تعبير عن اغتراب عيني واقعي، ويقوم في ميدان الحياة الاقتصادية للإنسان. يقول:

"إن الاغتراب الديني - بما هو كذلك - لا يكون إلا في نطاق الوعي، أي في باطن الإنسان. أما الاغتراب الاقتصادي فهو استلاب الحياة الواقعية"[٢].

وإذا كان أساس الاغتراب الديني يقوم في المجال الاقتصادي، فعندئذ لن يكون الدين هو الصورة الوحيدة للاغتراب الروحي؛ ولن تكون الفلسفة هي الوسيلة للقضاء على الاغتراب الديني، كما ظن "فيورباخ"، بل تصبح مظهراً أو صورة أخرى تنضم إلى جانب الدين والفن والسياسة بوصفها مظاهر تعكس الاغتراب الأساسي

في بحثه عن الماهية وجعل "الفينومينولوجيا" علم الماهيات. ولا يبحث "فيورباخ" عن ماهية المسيحية وحدها، بل يعمم أحكامه حتى تشمل الدين بوجه عام.

(١) د. محمود رجب، المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) نقلاً عن: د. محمود رجب، المرجع السابق، الموضع نفسه.

- الذي هو أصلها - وهو الاغتراب الاقتصادي. يقول "ماركس":

"الأخلاق والدين والميتافيزيقا وباقي مظاهر "الأيديولوجيا" وأشكال الوعي المناظرة لها، تفقد كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي. فهي لا تملك تاريخاً، وليس لها أي تطور"[١].

الواقع أن الاغتراب "الأيديولوجي" قد انصب على الدين أكثر من أي نشاط روحي آخر (مثل الميتافيزيقا والفن) والسبب أن الدين هو النزوع الأشد غوراً في النفس البشرية، والأشد فعالية وتحريكاً للمجتمع، فهو يتمتع بدينامية اجتماعية تفوق دينامية الأفكار الأخرى التي تؤلف الاغتراب الأساسي للإنسان. يقول:

"الدين لا يحيا في السماء بل على الأرض، إنه وعي الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته، أو الذي فقدها... الدين ليس سوى يوتوبيا (Utopia) مجردة مصنوعة من مادة الوهم، وهي لا يمكن أن تتحقق إلا بصورة الاغتراب، فوجودها الواقعي وجود مستلب بطبيعته"[٢].

لم تتشكل نظرة "ماركس" عن الدين - بشكل نهائي - قبل أن

(1) - Marx, The German Ideology, p. 37.

(2) - Karl Marx, On Religion, edited by John Raines, Philadelphia: Temple University Press, 2002, p. 168.

تكتمل نظريته في "الأيديولوجيا" (بوصفها نظرية اجتماعية تاريخية لتحرير الطبقات المُضْطَهَدة). وقد تضمنت - نظريته - تحليلاً للدين بوصفه أحد الأشكال المتعددة لـ "الأيديولوجيـا" المرتبطة بالواقع المادي والفكري السائد(١). وقد ربط "ماركس" الظاهرة الدينية بالصراع الطبقي من خلال معاينته للحركات والثورات الاجتماعية والاحتجاجات التي حدثت في أوروبا عقب انهيار الطبقة الإقطاعية وصعود الطبقة البورجوازية إلى السلطة، التي سيطرت على رؤوس الأموال؛ وامتلكت الأراضي ووسائل الإنتاج، واتخذت من الدين سلاحاً تستعين به في تخدير عقول الناس - أو الطبقة الخاضعة. يقول:

"الدين هو تعبير عن التعاسة الحقيقية... هو عبارة عن أنين كائن يائس، وعاطفة عالم بلا قلب؛ كما أنه بمثابة روح للظروف الاجتماعية التي استبعدت منها الروح. إنه أفيون الشعوب(٢)... إذن، فنقد الدين

---

(1) - Karen Armstrong, A Short History of Myth, Canogate, edinburgh, New York, 2005, p. 130.

(٢) ينظر معظم مؤيدى "الماركسية" وخصومها إلى عبارة "الدين أفيون الشعوب" الشهيرة على أنها خلاصة المفهوم الماركسي عن الظاهرة الدينية، لكن هذا التعبير ليس ماركسياً - بشكل خاص - فالعبارة نفسها وردت في سياقات مختلفة. فقد استخدمها كل من "هاينريش هاين" Heinrich Heine (١٧٩٧ - ١٨٥٦) و"موس هيس" Moses Hess (١٨١٢ - ١٨٧٥). بل إن "كانط" Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) استخدم هذا التعبير في إحدى ملاحظاته على الطبعة الثانية من كتابه "الدين في حدود العقل

هو الخطوة الأولى لنقد هذا الوادي الغارق في الدموع"[١].

اهتم "ماركس" بتحليل الدور الذي لعبته الديانة المسيحية[٢] – في أوروبا – والقوى الاجتماعية التي استندت إليها. فقد كانت فترات

الخالص" عندما قال: "إذا تدخل القس لحظة الموت بصفته مواسياً ومعزياً، فإنه يقدم بالتالي "الأفيون" إلى الوعي".

انظر: دانييل هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٢٠.

أيضاً: مايكل لوفي، الماركسية والدين، ترجمة بشير السباعي.

- http: // www. lamalef. net/ ak102/ marx. htm.

(1) - Karl Marx, Critique of Hegel's Philosophy of Right, translated from The German by Annette Jolinand Joseph O'Malley, Cambridge University Press, 1972, p. 131.

(٢) يرى "ماركس" أن وعي الإنسان الذي يشكل أفكاره وعواطفه وإرادته، إنما هو نتاج متطور للمادة مرتبط بقدرتها على الاستجابة للمؤثرات الخارجية، ولذلك يؤكد بأن العقائد الدينية وعي زائف، لأن "المسيحية" في العصور الوسطى قدمت تصوراً خاطئاً عن "الله والعالم والإنسان"، فثالوث الألوهية، وفكرة الوساطة، وصكوك الغفران؛ والتقليد الأعمى لأفكار غامضة (في الفلك والكون) تسربت من الفكر اليوناني القديم إلى محاكم التفتيش، كذلك فساد الكنيسة وانحلال رجالها... كل ذلك قدم صورة قاتمة عن الدين المسيحي.

انظر: التوازن السياسي في العالم.

- http: // alsakher. com/ vb2/ showthread. php?t = 91780 % 20% 20122k, 2004.

تاريخية، بخاصةٍ فترات "المسيحية الأولى"، تحول فيها الإيمان إلى نضال، فكان الدين دعامة أساسية للاحتجاج والرفض. لكن الطبقة البورجوازية التي امتلكت سلطة المعرفة والأمر والنهي، وعملت على إبقاء الفوارق الطبقية في المجتمع؛ دعت إلى خداع الكادحين بجرعات الأمل الكاذب واليأس من الوصول إلى السعادة في هذا العالم، وذلك بجذبهم إلى عالم من صنع الوهم والخيال، وهو عالم الدين. يقول "ماركس":

"النضال ضد الدين هو النضال - بشكل غير مباشر - ضد هذا العالم الذي يعتبر الدين تعبيره الروحي"(١).

لذلك فالعقيدة الدينية - لاسيما المسيحية - تصرف أنظار الطبقة الكادحة عن واقع الاستغلال والقهر، لأنها تعدها بخلاص في الآخرة إن صبرت على بلائها ورضيت بظلمها(٢). لذلك رأى "ماركس" أن الديانة "اليهودية" أفضل حالاً من "المسيحية" لأن الأساس الديني للإنسان متحقق فيها بطريقة دنيوية، وهذا يتضح في فكرة الخلاص المنصوص عليها في التوراة؛ والتي لها بعد دنيوي تاريخي متمثل في تحرير الشعب المختار.

---

(1) - Marx, On Religion, p. 167.

(٢) انظر: فؤاد نهرا - الفلاسفة الألمان.

- http: // www. annoormagazine. com/ mag/ ar/ 161/ malafat/ malafat_02. asp.

نقد الأيديولوجيا

تفرعت الماركسية – نتيجة الوضع العام للطبقة العاملة وثورة ألمانيا عام ١٩١٩ – إلى عدد غير قليل من التيارات التي كان شغلها الشاغل الإجابة عن السؤال الذي ظل مطروحاً وهو: كيف نميز بين نظرية علمية عن الواقع وبين "الأيديولوجيا"؟. حاول بعض الماركسيين الوضعيين تقديم "الماركسية" على أساس أنها نظرية علمية موضوعية، وذلك من خلال تخلي "ماركس" عن مقولة الصراع الطبقي؛ فالنظرية العلمية[١] هي النظرية القادرة على استقطاب قطاع كبير من البشر، فلا يوجد علم "بوليتاري" أو علم "بورجوازي". وإذا أرادت الماركسية أن تصبح "علماً" فإن عليها ألا تقدم نفسها بوصفها نظرية خاصة بطبقة معينة[٢]. وهناك تيار ثان رأى أن الحزب المكون من المثقفين الثوريين هو الضامن الوحيد لمصداقية النظرية وتحقيقها، وهو ما أصبح يعرف باسم "الأحزاب الشيوعية".

---

(١) رأى "ماركس" أن دور العلم هو كشف التناقضات، وبالتالي كشف زيف الأيديولوجيا؛ بمعنى كشف التشويه الحادث في الواقع والمنعكس على الفكر. أما القضاء على الأيديولوجيا، فلا يتم إلا بالقضاء على أسبابها؛ أي القضاء على المجتمع الطبقي.

(٢) سليمان خالد المخادمة، نقد ماكس هوركهايمر للأيديولوجيا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، العدد السبعون، السنة الثامنة عشرة، ٢٠٠٠، ص ٩٠.

غير أن التيار الثالث – الذي نشأ في معهد البحث الاجتماعي[1] – تشكل من المفكرين الماركسيين مثل "جورج لوكاتش"، و"كارل كورش"، و"فريدريش بولوك"، و"كارل جروينبرج"... الذين أعادوا قراءة "الماركسية" بتطبيق المنهج الماركسي على "الماركسية" نفسها؛ منطلقين من مواقف "ماركس" النقدية، محاولين إيضاح العلاقة بين "البنية التحتية" و"البنية الفوقية"، بقصد الوصول إلى مواقف أكثر شمولية، وباتجاه تعمق مفهوم الممارسة العملية – أي الممارسة الفعلية في الواقع الاجتماعي. لقد قامت ماركسيتهم المبدئية على نقد

---

(١) يرجع الفضل في تأسيس معهد البحث الاجتماعي إلى "فيلكس فايل" Felix Weil (١٨٩٨ – ١٩٧٥) الذي قام بتنظيم أسبوع الأعمال الماركسية في صيف عام ١٩٢٢، وشاركه كل من "جورج لوكاتش" George Lukacs (١٨٨٥ – ١٩٧١)، و"كارل كورش" Karl Korsch (١٨٨٦ – ١٩٦١)، و"فريدريش بولوك" Friedrich Pollok (١٨٩٤ – ١٩٧٠)، و"كارل جروينبرج" Karl Grûnberg (١٨٦١ – ١٩٤٠) الذي تولى إدارة المعهد، وكان ماركسياً منخرطاً في صفوف الحركة العمالية الأوروبية. وقد أعلن – بتأثير من "لوكاتش" – التزام المعهد بالخط الماركسي دون أن يعني هذا الالتزام المفهوم الحزبي السياسي، بل المفهوم العلمي على وجه التحديد. وقد انتهت هذه المرحلة الماركسية بتولي "ماكس هوركهايمر" Max Horkheimer (١٨٩٥ – ١٩٧٣) إدارة المعهد.

انظر في ذلك: فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها – وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤، ص ٢١ وما بعدها.

العلاقات المغتربة والمسببة لاغتراب الإنسان في المجتمعات الرأسمالية والصناعية القائمة على الشمولية والعقلانية التقنية، والإدارية التي ادعت التقدمية والاستنارة؛ وتباهت بالسيطرة على الطبيعة الإنسانية في الشرق الشيوعي والغرب الرأسمالي على السواء[١].

ولم يكن المصدر الأساسي لهذا النقد هو "النظرية الماركسية" في مجموعها ولا الارتباط بالطبقة العاملة، بقدر ما كان - في معظم الأحوال - هو التأثر بتجربة "ماركس" الشاب الذي اكتشفوه مع اكتشاف "مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية" لعام ١٨٤٤، بحيث وجدوا في آرائه تأكيداً لاغتراب الإنسان عن ماهيته الحقيقية، واغترابهم كيهود[٢] مضطهدين من تلك المجتمعات. لقد أدركوا

---

(١) د. عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت، الحولية الثالثة عشر، الرسالة الثامنة والثمانون، ١٩٩٣، ص ١٩.

(٢) من أهم السمات الأساسية لأعضاء "المدرسة النقدية" (الجيل الأول) أنهم ينحدرون من أصول يهودية. وقد ألح عليهم ذلك الشعور - الذي لازم اليهود في كل المجتمعات القديمة والحديثة - بالاغتراب عن مجتمعاتهم "البورجوازية" و"الشمولية" - رأسمالية كانت أم شيوعية - وإحساسهم المعذب بافتقاد الحياة الذاتية الأصيلة وسط أناس مثلهم مقهورين ومغتربين. وهذا الشعور المعذب كان سبباً رئيسياً في اقترابهم من الطبقة العاملة المطحونة والمغتربة عن تلك المجتمعات، واهتمامهم بتكريس قدر كبير من بحوثهم الاجتماعية لقضايا هذه الطبقة ومشكلاتها وألوان الظلم التي تتعرض لها.

أن الرأسمالية كارثة تحيق بالإنسان وتحول دون تحقيق آماله في حياة حرة ومبدعة وسعيدة، وعرفوا أن نقدهم لها ينبغي ألا يقتصر على الإصلاح الاقتصادي والسياسي؛ بل يستوجب الثورة الشاملة على مفهوم العقلانية التقنية والاستنارة المزعومة التي تقف حجر عثرة أمام كل حياة إنسانية أصيلة.

لذلك دعا مفكرو "النظرية النقدية" إلى نقد السلطة في الدولة الحديثة ومؤسساتها الدكتاتورية، ونقد المفهوم البورجوازي للحرية؛ ونقد الفاشية، والكشف عن آليات السيطرة الثقافية من خلال "نقد الأيديولوجيا"، أي نقد الوضع الراهن والرغبة في تجاوز هذا الوضع، واليأس الناتج عن عالم الاستغلال... كل هذا شكل الهدف الأساسي لمدرسة فرانكفورت Frankfurt School.

هوركهايمر والنظرية اللا - أيديولوجية

أطلق "هوركهايمر"[1] على النظرية الماركسية اسم "النظرية اللا -

---

راجع في ذلك: د. عبد الغفار مكاوي، المرجع السابق، ص ١٧.
- Critical Theory – From Wikipedia, The Free Encyclopedia
انظر أيضاً: - http: // en. wikipedia.org/ wiki/ Critical_ Theory.

(١) من المفكرين اليساريين الذين اهتموا بنقد "الأيديولوجيا" "ماكس هوركهايمر" الذي عكس اهتمامه بدراسة "الأيديولوجيا" – تحليلاً ونقداً – مدى انشغال الفكر الفلسفي بالنقد وذلك في الثلاثينات من القرن العشرين.

أيديولوجية" أي النظرية القادرة على إصدار أحكام عن الواقع، وعن نقد الأيديولوجيات المسيطرة؛ كذلك عن نقد كل أشكال الوعي الزائف. وكان الهدف الأساسي - من هذا الوصف - هو تأكيده على الحاجة إلى قراءة "ماركس" وتفكيك مقولاته، وبيان صلتها بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في القرن العشرين[1]. لذلك انطلق "هوركهايمر"، في نقده لـ "الأيديولوجيا"، من مقولات "ماركس - لاسيما نقده للاقتصاد السياسي - لكنه لم يقبل أن يقتصر مفهوم "الأيديولوجيا" - بوصفه وعياً زائفاً - على البعدين الاجتماعي والتاريخي، مؤكداً إبراز العامل النفسي الاجتماعي عند تحليل العلاقات الاجتماعية التي تنتج "الأيديولوجيا".

لذلك رأى أن النظرية الماركسية نظرية لفهم الدينامية الجوهرية للمجتمعات، لكنها لم تعد كافيـة لتقديم صورة واضحة لتغيير الواقع المعاش[2]، ذلك الواقع الذي جاء لينفي مقولة "ماركس" و"إنجلز" - ومن تبعهما - والقائلة بإن طبقة البروليتاريا هي المُخَلَّص والمنقذ

(١) سليمان خالد المخادمة، المرجع سالف الذكر، ص ٩٦.

(2) - Max Horkheimer, Between Philosophy and Social Science, Selected early writing, Translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, The Mit Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1993, p. 129.

للبشرية. لقد تبين لـ "هوركهايمر" عجز هذه الطبقة عن إحداث التغيير الاجتماعي الجذرى بخاصةٍ حيال زحف البربرية النازية التي اكتسحت المجتمع الألماني وقبضت على زمام السلطة. ولم تأت هذه البربرية - في رأيه - من أعداء الحضارة والإنسانية، ولا من قوى خارجية؛ بل جاءت من العقل نفسه[١].

ومن هنا، لم تكن النزعة الشمولية والتسلطية - في النظم المختلفة - وليدة اتجاهات لا عقلية، وإنما نشأت عن عقلانية "عصر التنوير"[٢] (الضاربة بجذورها في العصر الأسطوري وفي منطق أرسطو) التي فتتت الطبيعة إلى موضوعات وذرات منفصلة لتحكم سيطرتها عليها، وتحكمت في عالم الفرد وأخضعته لمقاييسها الكمية. يقول "هوركهايمر" في كتابه: "بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية[٣].

---

(١) د. عبد الغفار مكاوي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٣.

(٢) اشترك "هوركهايمر" مع "تيودور أدورنو" Theodor Adorno (١٩٠٣ -١٩٦٩) في تأليف كتاب "جدل التنوير" Dialectic of Enlightenment، وفيه ينتقد المؤلفان "العقلانية" السائدة في العصر الحديث؛ والتي تحول العقل فيها إلى أداة للسيطرة الكلية على الطبيعة والإنسان.

(٣) ناقش "هوركهايمر" في كتابه: "بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية" العلاقة بين "الأيديولوجيا" و"المعرفة"، و"الأيديولوجيا" و"اليوتوبيا"؛ كذلك بين الدور الوظيفي لـ "الأيديولوجيا" و"اليوتوبيا" في الصراع الاجتماعي من خلال قراءة دقيقة لأفكار كبار الفلاسفة أمثال: "مكيافيللي"، و"هوبز"،

"ينبغي على العقلانية - لكي تدرك العلاقة بين "العقل" و"الأيديولوجيا" - أن تمتلك حساً نقدياً ذاتياً، يطرح وجهة نظره الخاصة على بساط البحث"(١).

لذلك وجه "هوركهايمر" - ومعه "أدورنو" - نقده للتنوير و"العقل الأداتي"(٢)، وركز كل جهده على نقد الثقافة السائدة بكل عناصرها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفنية أيضاً. وبيَّن -

---

و"مور"، و"فيكو"، و"هيجل".

(١) ماكس "هوركهايمر"، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة محمد على اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٩٨١، ص٦١.

(٢) تم تناول مفهوم "العقل الأداتي" في سلسلة من المؤلفات، أبرزها ما كتبه "هوركهايمر" و"أدورنو" معاً بعنوان "جدل التنوير" ومؤلف "هوركهايمر" "أفول العقل" Eclipse of Reasan، وكتاب "هربرت ماركيوز" Herbert Marcuse (١٨٩٨ - ١٩٧٩) "الإنسان ذو البعد الواحد" One - Dimensional Man. و"العقل الأداتي" متمثل في التفكير العقلي والتقني السائد في الصناعة والإدارة الحديثة بما يخدم السيطرة والتسلط الشمولي في استبعاد الفرد واحتواء وعيه لصالح السلطة الحاكمة. وقد تبلور مفهوم "العقل الأداتي" - بشكل واضح - في عصر التنوير، وهو العصر الذي تحققت فيه ثورة في التفكير أوجدت العلوم الطبيعية؛ ووقعت - خلال هذه الفترة - عملية تحويل الطبيعة إلى أداة.

انظر في ذلك: إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مراجعة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد، ١٩٩٩، ص ٣١٥.

من خلال هذا النقد - دور المفكر الناقد في معرفة المنابع الاجتماعية لمفهوم "الأيديولوجيا" كوعي زائف، موضحاً - في ذلك - أهمية علم النفس في فحص محتوى الوعي انطلاقاً من الشروط المادية والتاريخية. لكن لم يتجاوز "هوركهايمر" - في مشروعه الثوري - حدود النظرية إلى العمل والممارسة الجماعية. فتحول مشروعه إلى نوع من "اليوتوبيا" تكتفي بتوعية الناس بأن العالم لم يتغير بعد، وفي الاحتجاج على الأوضاع القائمة وتمزيق أقنعة اللاعقل.

الفصل الخامس

الأسطورة واليوتوبيا

تمهيد

لم يشكل مفهوم "الأيديولوجيا" - الذي ظهر عند "ماركس" في كتاباته المبكرة وبخاصة في "الأيديولوجيا الألمانية" - سوى الخطوة الأولى نحو بناء موقف نقدي متكامل تجاه "الأيديولوجيا"، موقف حدد منهج البحث في سوسيولوجيا المعرفة (علم اجتماع المعرفة)[1]

---

(١) "علم اجتماع المعرفة" Sociology of Knowledge هو محاولة لتتبع الموقع الاجتماعي لمختلف أشكال المعرفة، وبحث نشأتها في صلتها بعناصر بنائية اجتماعية معينة. أنه لا يهتم بصحة الأفكار، وإنما بوظيفتها الاجتماعية وعلاقتها بالمصالح والجماعات الإنسانية. معنى هذا أن "علم اجتماع المعرفة" ما هو إلى عملية فحص مستمرة للمواقف الاجتماعية التي يخلقها الأفراد من أجل جعل المعرفة ممكنة، هذه العملية تعكس الاهتمامات الاجتماعية والتصورات الرمزية للبناء الاجتماعي. وقد أهتم جميع مؤسسي علم الاجتماع بربط أشكال المعرفة بالإطار الاجتماعي الذي تكمن ورائه. ونذكر منهم: "كوندرسيه" Condorcet (١٧٤٣ - ١٧٩٤)، و"سان سيمون" Saint Simon (١٧٦٠ - ١٨٢٥)، و"أوجست كونت" A-

أي حدد الإطار الوجودي للمعرفة؛ ونظر إلى بناء المجتمع بوصفه

---

gust Conte (١٧٩٨ - ١٨٥٧). كذلك نجد "فيلهلم جيروزالم" - Whelm Jerusalem (١٨٥٤ - ١٩٢٣) الذي قدم مصطلح "علم اجتماع الإدراك" sciology of Perception كتسمية لنظرية جديدة في المعرفة، حاول من خلالها التوفيق بين "الكانطية الجديدة" و"الفلسفة الوضعية". حيث رأى أن المعرفة الإنسانية كانت - في بداية الأمر - جمعية ثم أخذت ترتبط - بالتدريج - بالتفكير الفردي. وقد أدى هذا الارتباط إلى تخلصها من الأساطير وانفصالها عنها من ناحية، وظهور مشكلة صدقها الموضوعي من ناحية أخرى؛ ثم أصبحت المعرفة بعد ذلك لا هي جمعية ولا هي فردية، وإنما إنسانية فقط. وبالتالي صار صدقها عاماً وشاملاً، بفضل الحقيقة التي ترى أن الجنس البشري - في مجموعه - أصبح هو إطارها المرجعي. ثم جاء "أميل دور كهايم" واهتم بمسألة المعرفة وعملية تشكيل الفكر، وربط بين بنية الفكر الإنساني وبين البناء الأساسي للمجتمع؛ وأوضح أن عملية التصنيف التي يقوم بها العقل الإنساني للأشياء هي عملية مشتقة أساساً من تقسيم المجتمع إلى عشائر. وانتهى إلى أن المقولات المختلفة مثل: "الزمان" و"المكان" و"العلية" و"العدد" و"التناقض" و"الهوية"... وغيرها هي أساساً مقولات اجتماعية وليس سمات متأصلة أو ملازمة للعقل. أما "ماركس" فقد فتح الطريق أمام دراسات عديدة للتحليل الاجتماعي للمعرفة، بربطه مشكلات علم الاجتماع بمشكلات الوعي الطبقي أو "أيديولوجيات" الطبقات المختلفة. وقد استعمل كلمة "أيديولوجيا" للإشارة إلى ظاهرة "التفكير الجماعي"، حيث رأى أن وراء كل نظرية - كائنة ما كانت - إنما تكمن دائماً وجهات نظر اجتماعية، وكان "ماكس فيبر" Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) يعترف بإسهامات "ماركس" في هذا المجال، لكنه ركز على السلوك الاجتماعي Scial Behaviour عن طريق تفسيره للمعاني الذاتية التي توجه أهداف الأفراد. لذلك أشار إلى "الفينومينولوجيا"

بناءً طبقياً، واعتبر تاريخ المجتمعات هو تاريخ صراع بين الطبقات.

حينما تحدث عن عملية الفهم الداخلي الذي يفسر أفعال الأفراد في العالم الاجتماعي، وذلك من خلال دراسته عن "علم اجتماع الفهم" Inte- pretive Sociology. والواقع أن عمل "ماكس فيبر" يمثل إسهاماً مهماً في التمهيد لعلم اجتماع المعرفة، اضطلع به كل من "ماكس شيلر" Max Scheler (١٨٧٤ - ١٩٢٨)، و"بيتيرم سوروكين" Pitirim Sorokin (١٨٨٩ - ١٩٦٨)، و" كارل مانهايم " karl Mannheim (١٩٤٧ - ١٨٩٣). فقد سعى "شيلر" إلى تطوير نظرية في الصلة بين المعرفة والأطر الاجتماعية التي تتضمنها، وهو يرى - عموماً - أن المجتمعات والجماعات ترتب الأنواع المعرفية وفقاً لظروفها، وأن لكل طبقة أساليبها في الإدراك والتفكير وتقييم الأمور. وهنا اعتبر "شيلر" أن علم اجتماع المعرفة جزء من "سوسيولوجيا الثقافة"، لكنه أصبح فرعاً من علم الاجتماع. حيث ميز بين "علم اجتماع واقعي" Real Sociology و"علم اجتماع ثقافي" Cult- ral Sociology. الأول يدرس الدوافع الإنسانية في العمليات التاريخية مثل: دوافع الجوع والجنس والقوة، والثاني يدرس العوامل الثقافية المتمثلة في أشكال المعرفة وأهداف الفكر. أما "سوروكين" فرأى أن هذا العلم "علم اجتماع المعرفة" هو دراسة للعوامل الأساسية والمميزة للحياة العقلية للأفراد والجماعات، والتي تتمثل في اللغة والأفكار العلمية والديانة والمعتقدات؛ ووجهات النظر الفلسفية والتراث القانونى والأخلاقي والأيديولوجيات السياسية والاقتصادية... إلخ فهو - إذن - يمثل دراسة لمجموعة القيم بوجه عام. ونجد "مانهايم" يُعَرِف "علم اجتماع المعرفة" بأنه العلم الذي يهدف إلى تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود أو الفكر والواقع الاجتماعي التاريخي، حيث يتعقب جذور الأشكال المختلفة لتلك العلاقة خلال مسيرة التطور العقلي الذي قطعته الإنسانية. أي أنه يهدف إلى الكشف عن تلك العلاقة الوظيفية التي تجمع بين أي موقف فكري من جهة، وبين

وقد رحب علماء الاجتماع بالتقابل الذي وضعه "ماركس" بين "الأفكار" و"الطبقات الاجتماعية"، فظهرت نزعة اجتماعية في مجال المعرفة؛ وكان من آثارها تقويض فكرة "الحقيقة المطلقة"، بحيث حلت محلها نزعة - من نوع خاص - أطلق عليها اسم "النزعة العلاقية" Relationism[1] وهي النزعة التي تربط العناصر

تلك الحقيقة الاجتماعية التي تكمن من ورائه من جهة أخرى. وقد رأى "مانهايم" أن المعاني أو الدلالات التي يتكون منها عالمنا ليست سوى ذلك البناء التاريخي الذي لا يكف عن الترقي، والذي يتطور في كنفه الوجود الإنساني نفسه. فلا موضع - إذن - للقول بوجود معانٍ مطلقة أو دلالات ثابتة، بل لابد من التسليم بأن الفكر الإنساني ينشأ ويتطوّر ويعمل دائماً في نطاق بيئة اجتماعية محددة.

- The Encyclopedia of Philosophy, volume seven, p. 475.

انظر في ذلك:

- The Sociology of Knowledge أيضاً:

- http: // www. Trinity. Edu/ ~ mkearl/ knowledge. html.

قارن كذلك: د. محمد الجوهري وآخرين، ميادين علم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠، ص ص ٤٠٧ - ٤٢٧.

أيضاً: د. علي ليلة ود. فتحي أبو العينين، علم اجتماع المعرفة، مكتبة جامعة عين شمس، ص ٢٠٩.

كذلك: دراسات في علم اجتماع المعرفة، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥، ص ١٥.

(١) كارل مانهايم، الأيديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٨، ص ٤١٣.

المكونة للمعرفة بمختلف الأطر الاجتماعية التي عملت على ظهورها في الواقع. فلا سبيل إلى فهم "الفكر" – على نحو أكثر عمقاً – إلا إذا نظرنا إليه من وجهة نظر اجتماعية.

لهذا أراد علماء الاجتماع أن يحلوا مشكلة "المعرفة" عن طريق دراسة سوسيولوجية للفكر الإنساني، لكي يكشفوا عن الحتمية الاجتماعية التي تخضع لها كل معرفة إنسانية[1]. وهم إذا كانوا يسايرون "ماركس" في الالتجاء إلى "التحليل الأيديولوجي" لمذاهب المعرفة، فذلك لأنهم حريصون على تأكيد أولوية "العامل الاجتماعي" في تحديد الاتجاهات المعرفية الغالبة على كل مجتمع. ولكنهم لا يمضون مع "ماركس" إلى حد القول بأن البروليتاريا هي وحدها التي تملك تلك القدرة السحرية على كشف زيف "الأيديولوجيا"، بل هم يقررون – على العكس من ذلك – أن لكل وضع تاريخى حقيقته الخاصة؛ وأنه ليس ثمة طبقة اجتماعية تحتكر لنفسها المعنى الكلى لأية حقبة تاريخية بعينها.

وقد حاول "كارل مانهايم" تجاوز النظرة الماركسية التي سعت إلى توحيد مفهوم "الأيديولوجيا"، بحيث يشمل سائر أشكال المعرفة والعقائد والممارسات، فضلاً عن إبراز دور المصالح الطبقية؛ وأثر ذلك كله على الفكر الإنساني. فقال:

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٤٦.

"تثير الماركسية مشكلة "الأيديولوجيا" من حيث هي نسيج من الأكاذيب (الأيديولوجيا الزائفة)[١]، وما يلتبس بها من الحيرة والغموض والأوهام والأساطير؛ وتسعى لإماطة اللثام عنها وكشفها. غير أن الماركسية لا تقحم كل محاولة لتفسير التاريخ في هذه المقولة، بل تقتصر على تلك التفسيرات التي تعبر عن وجهة نظر الخصم فحسب. فهي لم تصنف كل نموذج للفكر وتطلق عليه اسم "الأيديولوجيا"، بل اقتصرت على تلك الطبقات الاجتماعية التي هي في أشد الحاجة إلى الاختفاء وراء أقنعة سميكة؛ والتي هي - بحكم وضعها التاريخي والاجتماعي - غير قادرة على أن تدرك - ولن تدرك - نظام العلاقات والروابط الحقيقية كما يتمثل في الواقع؛ إنها تقع بالضرورة ضحية تلك الخبرات الخادعة"[٢].

لا شك أن النقد الماركسي لـ "الأيديولوجيا" قد أعطى الحافز المباشر للنقاش العلمي حول مسائل نظرية "الأيديولوجيات"، وهذا ما عناه "مانهايم" حينما فرق بين "الأيديولوجيا" التي توجه نشاطها

---

(١) أشار "مانهايم" إلى ما أطلق عليه مصطلح "الأيديولوجيا الزائفة" لوقوعها خارج دائرة الوعي التاريخي، فضلاً عن كون معظم جدلياتها "مثالية" تقوم - في الأساس - على جملة معطيات أسطورية ورصيد من الرؤى الساذجة، حيث تكمن قوتها في قدرة الجذب الشعبي. وأصحابها يعلنون غير ما يبطنون من آراء وأفكار، ويتسترون وراء شعارات لاهوتية مضللة تخفي نواياهم الحقيقية حفاظاً على أطماعهم وسياساتهم التوسعية.

(٢) مانهايم، المرجع السابق، ص ص ٢٣١ - ٢٣٢.

العقلي والنفسي نحو الدفاع عن الوضع الراهن، وافتعال التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة؛ وبين "اليوتوبيا" التي تتطلع إلى المستقبل، وتميل إلى خلق نشاطات عقلية ونفسية تؤدي إلى تغيير النظام القائم، فوظيفتها الأساسية أن تقلق النظام الذي يحاول أنصار "الأيديولوجيا" المحافظة عليه[1].

وهنا يبدو "مانهايم" في موقع التضاد مع "سوريل"[2] الذي رأى أن "الأيديولوجيا" أو "الأسطورة" هي الأداة التعبيرية عن مطامح الجناح الثوري بعكس "اليوتوبيا" التي لا تتسم بالثورية وتخطي الواقع والتمرد عليه (كما هو الحال مع مانهايم) بل إن "اليوتوبيا" – عنده – هي دائماً مرتبطة بالثبات والسكون وانعدام القدرة على تغيير منطق

(١) المرجع السابق، ص ٢٩٩.
انظر أيضاً: جوزيف غابل، الأيديولوجيا.
- http: // kalema. net / vl/ ? rpt = 608 & art

(٢) جورج سوريل Georges Sorel (١٨٤٧ – ١٩٢٢) مفكر إشتراكي فرنسي، دعا نقابات العمال إلى بسط سيطرتها على وسائل الإنتاج عن طريق الإضراب العام؛ وقال بضرورة اللجوء إلى العنف من أجل تحقيق التغيير الاجتماعي. وتحتل "الأسطورة" جانباً كبيراً من اهتمام "سوريل" لأنها تعبر عن الأحلام العظيمة للشعوب والجماعات القادرة على تحريك حشود البشر ودفعها لتأكيد طموحاتها وأهدافها. وتأتي "أسطورة الإضراب العام" لتؤكد أهمية الإنتاج والعمل، وربط النظرية بالتطبيق في النشاط الثوري. من مؤلفاته: "تأملات عن العنف" Reflections on Violence، و"أوهام التقدم" The Illusions of Progress.

الواقع الفعلي[١]. و"الأيديولوجيا" عند "سوريل" لا يمكن إبطالها أو تفنيد شرعيتها، فهي تتوحد مع معتقدات الجماعة وتعبر عنها بلغة الحركة؛ وهي لا تكتفي بمناقشة وتحليل النظم الاجتماعية دون أن تعمل على تغيير الواقع تغييراً فعلياً (كما نصادف بالنسبة لليوتوبيا)، بل إنها تمثل الرغبات والإرادات الإنسانية الخلاقة التي تقود الناس إلى الاستعداد للمعركة من أجل تحطيم كل ما يوجد. ومن هنا عدها "سوريل" هي والأسطورة حقيقة واحدة.

موقف "مانهايم" من "الأيديولوجيا"

نشأ مفهوم "الأيديولوجيا" في الفكر الماركسي بوصفه انعكاساً للصراع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يتحكم - بالضرورة - في التنظيم الطبقي في المجتمع، ويتركز في تلك المواقف والعلاقات التي ترتبط بصراع الجماعات والطبقات عبر التاريخ. وقد وافق "مانهايم" "ماركس" في هذا الاتجاه، وعرض في كتابه "الأيديولوجيا واليوتوبيا"[٢] لبداية المفهوم عند "ماركس" وتطويعه له حتى مع

(١) د. محمد مجدي الجزيري، العنف والتاريخ عند سوريل، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠١، ص ص٩٤ - ٩٥.

(٢) يقول مانهايم: "إن الماركسية قد أسهمت إسهاماً كبيراً في الكشف عن مشكلة الأيديولوجيا ووضعها في صيغتها الأصلية، إلا أن هذا المصطلح ومعناه يرجعان إلى مرحلة تاريخية سبقت ظهور الماركسية؛ ومنذ بروزها إلى حيز الوجود ظهرت لهذا المصطلح معانٍ جديدة وأصبح له كياناً خاصاً.

عناصر النظرية نفسها؛ التي تذهب إلى أن الفكر لا يتوقف على مجرد الوضع الاجتماعي للفرد، بل يتوقف على الوضع الاقتصادي لطبقات المجتمع. وبذلك يرجع "ماركس" "الأيديولوجيا" إلى ما ينشأ داخل بنية الطبقة ذاتها من مشكلات، ولهذا نظر إليها بوصفها وعياً زائفاً. إلا أن حكمه هذا – في رأي "مانهايم" – لا ينطبق على كل مفاهيم "الأيديولوجيا"، ذلك لأن "ماركس" لم يبرز سوى جزء من الحقيقة عندما وصف فكر الطبقة البورجوازية بـ "الأيديولوجيا"، بينما قدم نفسه على أنه يمثل نظرية علمية تخدم طبقة البروليتاريا، التي هي – في واقع الأمر – "أيديولوجيا" من نوع خاص تتميز بأنها أعمق جذوراً في الواقع الاجتماعي من سائر الأنواع الأخرى.

لذلك ميز "مانهايم" بين نوعين من "الأيديولوجيا": "أيديولوجيا جزئية خاصة" The Particular Ideology، و"أيديولوجيا كلية عامة" The Total Ideology، يقول:

"نذكر المعنى الخاص لمفهوم الأيديولوجيا ضمناً عندما يشير المصطلح إلى ما يغمر قلوبنا من شكوك وريب وما يعتري نفوسنا من تردد إزاء الأفكار والتصورات التي يقدمها خصمنا. حيث نعتبرها أقنعة شعورية واعية تحجب الطبيعة الحقيقية للوضع الاجتماعي، ذلك لأن المعرفة الحقيقية لذلك الوضع لا تتفق مع مصالح المعارضين.

انظر: مانهايم، المرجع سالف الذكر، ص ١٢٦ .

ويتجلى الطابع الخاص عندما يتناقض مع المفهوم الكلي الشامل للأيديولوجيا، الذي يشير إلى أيديولوجيا عصر من العصور أو حقبة تاريخية أو فئة اجتماعية أو جماعة من الجماعات"(١).

معنى هذا، أن المفهوم الجزئي للأيديولوجيا يقتضي تفسير موقف الخصم بالرجوع إلى عامل سيكولوجي محض، أما المفهوم الكلي فينصب على التكوين العام أو السمات المشتركة التي تميز التفكير الكلي للطبقة أو الحقبة أو الفئة أو الجماعة؛ فهو يحاول - بالتالي - أن يبين أوجه التقابل بين الموقف الاجتماعي من جهة، وأشكال المعرفة من جهة أخرى(٢).

على أن ثمة عناصر مشتركة تجمع بين المفهومين، فكلاهما يرتد إلى "الذات"، سواء أكانت "الذات" فرداً أو فئة اجتماعية. كذلك يتفق الاثنان على ضرورة فهم أقوال الخصم بالالتجاء إلى منهج غير مباشر يقوم على تحليل الظروف الاجتماعية التي تحيط بالفرد أو الجماعة، فالأفكار التي يعبر عنها الفرد إنما تدل دلالة واضحة على

---

(١) المرجع السابق، ص ص١٢٦ - ١٢٧.

انظر أيضاً: - Ideology Before Walsby: Some Notes on Karl Mannheim's works on Ideology.

- http: // www. gwiep. net/ site/ ibeforew. htm

(٢) مانهايم، المرجع السابق، ص ١٢٧.

قارن كذلك: د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ٢٤٨.

وجوده. وتبعاً لذلك، فإن الآراء والقضايا والفروض وأنظمة الفكر لا ينبغي أن تؤخذ على ظاهرها، وإنما يتم تفسيرها في ضوء الموقف الذي يحياه الفرد[١]. وهكذا، نرى أن المفهومين "الكلي" و"الجزئي" لـ "الأيديولوجيا" إنما يجعلان من تلك الأفكار التي يدعيها الفرد مجرد إطار للمحافظة على وضعه الاجتماعي.

غير أن "مانهايم" حدد فروقاً مهمة تفصل بين نوعي "الأيديولوجيا" وهي:

١. يشير المفهوم الجزئي لـ "الأيديولوجيا" إلى جزء من أقوال الخصم، بحيث يقتصر على محتوى هذه الأقوال، بينما ينصب المفهوم الكلي على النظرة الشاملة للخصم بما تحتويه من مفاهيم مشتقة من الحياة الجماعية التي يشارك فيها.

٢. يضع المفهوم الجزئي لـ "الأيديولوجيا" تحليله للأفكار على مستوى نفسي محض، فعندما نكون - مثلاً - إزاء خصم يكذب أو يخفي جانباً من الحقيقة أو يشوبه أي موقف واقعي ؛ ففي هذه الحالة لابد من افتراض أن الفريقين المتعارضين يلجان إلى معايير مشتركة للتأكد من صحة ما يقال. كذلك لابد من الافتراض بإمكانية دحض الأكاذيب والكشف عن مصادر الخطأ بالرجوع إلى معايير معينة للتحقق الموضوعي

---

(١) مانهايم، المرجع السابق، ص ١٢٨.

المشترك بين الطرفين. والأمر مخالف لذلك فيما يتعلق بالمفهوم الكلي، فعندما ننسب لفترة تاريخية معينة عالماً فكرياً بعينه، لكي ننسب إلى أنفسنا - في الوقت نفسه - عالماً آخر مختلفاً عنه أتم الاختلاف، أو حين تفكر طبقة اجتماعية بمقولات مختلفة عن تلك التي تستخدمها طبقتنا الخاصة؛ فإننا لا نرجع إلى حالات جزئية أو أنواع متباينة من المضامين الفكرية، بل نعود إلى أنظمة فكرية متباينة تبايناً جوهرياً، أو أساليب من الخبرة مختلفة كل الاختلاف[١]. وهنا نكون بإزاء خلاف أساسي يرتد إلى الشكل، لا إلى المضمون، أي نكون وصلنا إلى المستوى النظري لا المستوى السيكولوجي. تماماً كما رأى "ماركس" أن المقولات الاقتصادية ليست - في الحقيقة - سوى تعبيرات أو تجريدات نظرية لعلاقات الإنتاج الاجتماعية. فالناس الذين يقيمون علاقات اجتماعية منسجمة ومتطابقة مع إنتاجهم المادي، ينتجون أيضاً مبادئ وأفكار ومقولات متطابقة مع علاقاتهم الاجتماعية[٢].

٣. يقوم المفهوم الجزئي لـ "الأيديولوجيا" على سيكولوجيا المصالح، في حين يستعين المفهوم الكلي بتحليل وظيفي أكثر

(١) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٢) كارل ماركس، بؤس الفلسفة: رد على "فلسفة البؤس" لبرودون، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٢، ص ١٠٣.

صورية دون الرجوع إلى البواعث السيكولوجية، فيحصر نفسه في الوصف الموضوعي للفروق البنائية القائمة بين العمليات الذهنية التي تعمل في ظروف اجتماعية مختلفة. وإذا كان المفهوم الأول يقرر أن هذه المصلحة أو تلك هي السبب لكذب معين أو خداع خاص، فإن المفهوم الثاني يفترض - سلفاً - وجود تطابق بين الوضع الاجتماعي المعين، ووجهة النظر الفكرية المعينة؛ سواء أكانت جزئية أم كلية. في مثل هذه الحالة يكون تحليل "سيكولوجيا المصالح" أمراً ضرورياً للتمييز بين الموقف المراد معرفته من جهة، وبين أشكال المعرفة من جهة أخرى[١].

إن الهدف من هذا التحليل - كما يرى "مانهايم" - هو إعادة بناء الأسس النظرية التي تكمن وراء الأحكام الجزئية التي يطلقها الفرد، والتي تؤثر - ضمناً - في أسلوبه الخاص في التفكير. هذه الأسس لابد وأن تكون واحدة عند جميع الأفراد الذين ينتمون إلى طبقة

---

(١) مانهايم، المرجع السابق، ص ١٣٠.

انظر أيضاً:

- The Encyclopedia of Philosophy, volume five, Karl Mannheim, p. 151.

قارن كذلك: عماد هرملاني، العلم والأيديولوجيا: دراسة في إشكاليات منهج البحث العلمي، منشورات دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٥، ص ٤٥.

اجتماعية واحدة.

وعلى الرغم من الفارق الذي يفصل المفهوم الجزئي لـ "الأيديولوجيا" عن المفهوم الكلي، فإن المفهوم الجزئي قد أصبح يختلط علينا - كما قال "مانهايم" - بالمفهوم الكلي حيث إننا لم نعد ننظر إلى الخصم على أنه يمثل وضعاً سياسياً أو اجتماعياً معيناً، ولم نعد نتهمه بالزيف، بل أصبحنا نتشكك في صميم وعيه، ومن ثم لم نعد نثق في مدى قدرته على التفكير الصحيح، ومعنى هذا، أن الشك في صحة النظريات التي يتبناها الخصم قد أصبح أعمق وأبعد مدى، لأننا لم نعد نستند - في هذا الشك - إلى مجرد أساس سيكولوجي محض، بل نستند إلى دعامة عقلية - أو أنطولوجية - تعبر عن الوضع الاجتماعي السائد[1].

اليوتوبيا والواقع الاجتماعي

نظر "مانهايم" إلى مسيرة المجتمعات البشرية، ورأى أن كل عنصر ينتج في فئات اجتماعية مختلفة، تلك الأفكار والقيم التي تحتوي -

---

(١) مانهايم، المرجع سالف الذكر، ص ١٣٢.
أنظر أيضاً: د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ٢٥٧.
انظر كذلك: الإشكالية الإبستمولوجية للإيديولوجية: "نقد الأيديولوجية".
- http: // www. dascsyriamag. net/ modules/ news/ print. php?
storyid = 8

بشكل مكثف - على الاتجاهات والميول غير المتحققة والتي تمثل حاجات العصر ومطامحه وآماله. وقد أطلق "مانهايم" على هذه العناصر الفكرية التي تعلو على الواقع وتميل إلى تحطيم بناء النظام القائم اسم "اليوتوبيا"[(١)] يقول:

"اليوتوبيا حالة عقلية لا تطابق الواقع القائم ولا تنسجم معه. ويتجلى عدم التطابق دائماً في حقيقة أن مثل هذه الحالة العقلية سواء أكانت في الخبرة أم الفكر أم الممارسة، موجهة نحو موضوعات لا وجود لها في الواقع الفعلي المباشر. لكن يجب ألا نعتبر كل حالة عقلية لا تطابق الواقع الفعلي ولا تنسجم معه "عقلية يوتوبية"، بل إن ما نعده "يوتوبيا" هي تلك التوجهات التي تسمو على الواقع وتتفوق عليه؛ والتي تميل - حين تتحول إلى سلوك - إلى تحطيم نظام الأشياء السائد في فترة تاريخية، تحطيماً جزئياً أو كلياً"[(٢)].

لقد تضمنت كل فترة من فترات التاريخ أفكاراً تسمو على النظام القائم وتتفوق عليه، لكن تلك الأفكار لم تقم بدور "اليوتوبيات" بل

---

(١) يعد توماس مور Thomas More (١٤٧٨ - ١٥٣٥) أول من استخدم كلمة "يوتوبيا" أو "أوتوبيا" في نطقها اليوناني وقد اشتقها من الكلمتين اليونانيتين ou بمعنى "لا" وtopos بمعنى "مكان"، وتعني الكلمة في مجموعها "ليس في مكان"؛ ولكنه أسقط حرف o وكتب الكلمة باللاتينية لتصبح utopia.

(٢) مانهايم، المرجع السابق، ص ٢٩٩.

كانت بالأحرى "أيديولوجيات" مناسبة لتلك المرحلة من التاريخ. إلا أن هذه "الأيديولوجيات" لم تنجح في تحقيق أهدافها المرجوة، لكنها - في الغالب -

تُعد دوافع طيبة النية في السلوك الذاتي للفرد؛ وهي حين تتجسد في الممارسة الفعلية، فإن معانيها كثيراً ما تكون مشوهة ومزيفة[١]. ويقدم "مانهايم" مثالاً على ذلك وهو أن الفكرة الداعية للمحبة والأخوة في المسيحية تظل في مجتمع قائم على العبودية فكرة مستحيلة التحقيق، أي تصبح فكرة مجردة غير متطابقة مع الواقع، وهي - بهذا المعنى - فكرة أيديولوجية. حتى عندما يكون المقصود دافعاً خيراً وطيباً في سلوك الفرد، يصبح من المستحيل على الإنسان أن يحيا حياة مترابطة ومتماسكة في ضوء المحبة والأخوة المسيحية، وفي ظل مجتمع غير منظم تنظيماً يقوم على حسب هذا المبدأ[٢].

و"اليوتوبيات" كثيراً ما تتشابك مع الطبقات الصاعدة وتتداخل معها عناصر "أيديولوجية". فعلى سبيل المثال، كانت "يوتوبيا" الطبقة

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٠٠.
أنظر أيضاً:

karl Mannheim

- http: // www. bolender.com/ Dr. %20 Ron/ soc 4044% 20 sociological %20 Theory/ class % 20ses

(٢) مانهايم، المرجع السابق، ص ٣٠٢.

البورجوازية الصاعدة (في عصر النهضة) تدور حول فكرة "الحرية" التي كانت في جزء منها "يوتوبيا"حقيقية؛ لأنها احتوت على عناصر متجهة نحو تحقيق نظام اجتماعي جديد، كان أداة قوية في تصدع وتفكيك النظام القائم سلفاً. وبعد أن تحققت تلك العناصر، أصبح جزءاً منها يتصل بالواقع الفعلي(١). لكن الحرية التي تعني تحطيم قيود النظام الطبقي السائد، والتي تعني - أيضاً - حرية الفكر والرأي (أي الحرية السياسية) أصبح تحقيقها ممكناً إلى حد واضح في عصر النهضة عنه في النظام الإقطاعي السابق. ويستطيع الباحث اليوم أن يعرف كيف أصبحت "اليوتوبيات" حقائق فعلية، ويتبين - بيسر - كيف كانت فكرة "الحرية" - في تلك الفترة - تحتوي على عناصر يوتوبية فقط، بل تتضمن كذلك عناصر أيديولوجية.

ومن هنا، فإن الفصل بين العناصر "الأيديولوجية" في العقلية البورجوازية المسيطرة، وبين العناصر "اليوتوبية" الحقيقية القادرة على تحقيق ذاتها في الواقع الفعلي؛ تم من خلال طبقة اجتماعية ظهرت مؤخراً على مسرح التاريخ لتتحدى النظام القائم(٢).

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١٣.
انظر بشيء من التفصيل: ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة د. عطيات أبو السعود، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة عدد، الكويت، ١٩٩٧، ص ٩١.
(٢) مانهايم، المرجع السابق، ص ص ٣١٣ - ٣١٤.

والواقع، إن التمييز بين ما هو "يوتوبي" وما هو "أيديولوجي" أمر في غاية الصعوبة؛ لكنه ليس مستحيلاً – كما يرى "مانهايم". ذلك لأن المقياس الحقيقي للتفريق بين هذين العنصرين هو درجة تحقق "اليوتوبيا" في التاريخ وتحولها إلى "أيديولوجيا". فالأفكار التي تسمو وتتفوق على الواقع التاريخي، وتكون قوى متفجرة تحطم حدود النظام القائم هي "يوتوبيا"، بينما الأفكار التي تخفي أو تزيف النظام الاجتماعي السائد فهي "أيديولوجيا". والدليل على ذلك – حسب رأي "مانهايم" – أن حقائق الماضي الفعلية وضعت حداً للصراع الفكري القائم حول ما إذا كان في الأفكار المتسامية التي تتفوق على الواقع الفعلي عنصراً "يوتوبياً" أدى إلى تحطيم روابط النظام القائم، وعنصراً "أيديولوجياً" أصبح وسيلة لإخفاء الواقع وحجبه[١].

خلاصة القول، إن "الأيديولوجيا" و"اليوتوبيا" – عند "مانهايم" – عنصران ضروريان من عناصر الفكر الإنساني، واختفاؤهما سيؤدي – بالضرورة – إلى انهيار الإرادة البشرية. لكن كلاهما يندرج تحت التصورات المفارقة للوجود، ونظراً لعجز كل منهما عن الاستجابة لشروط الواقع؛ يظل المفهومان متسمين بالاغتراب عن الواقع الفعلي.

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٣١٤ – ٣١٥.

سوريل والفكر اليوتوبي

تحركت الثورة الفرنسية من قلب "عصر التنوير" ولم تقتصر على إلغاء النزعة الإقطاعية المطلقة، وإحلال النظام الاقتصادي والسياسي محلها؛ بل أكملت ما بدأته حركة الإصلاح الديني، فحررت الفرد وجعلت منه سيداً ومالكاً لحياته، يعتمد فيها على نفسه فحسب. ولم يعد مركز الإنسان في العالم، وطريقة عمله (واستمتاعه بأوقات فراغه) متوقفاً على سلطة خارجية؛ بل على نشاطه العقلي الحر. ومنذ ذلك الحين، أصبح تقدمه في المعرفة هو الذي يوجهه في صراعه مع الطبيعة ومع التنظيم الاجتماعي، وأصبح العالم نظاماً عقلياً[1].

من هنا، نظرت "فلسفة التنوير" - والفلسفات التالية عليها - إلى العقل بوصفه قوة تاريخية موضوعية تستطيع، بمجرد أن تتحرر من قيود الطغيان، أن تجعل العالم مكاناً يتحقق فيه التقدم والسعادة. ولكن هل يستطيع العقل أن يقوم بدور ثوري؟ وإذا تحقق ذلك فما أبعاد هذا الدور وما حدوده التي لا يتعداها؟. الحق أن أهمية هذا السؤال إنما ترجع إلى أنه يُطرح في ظل تاريخ طويل كان فيه معنى العقل منفصلاً عن معنى الثورة، بل ظل فيه العقل قوة محافظة أساساً؛ تعمل على كبت أي تمرد على الأوضاع القائمة، وتدعو إلى الاحتفاظ بكل القيم

---

(١) هربرت ماركيوز، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص ٢٥.

السائدة، وتحارب كل ميل جذري إلى التغيير[١].

وهذا ما أثاره "سوريل" عندما طرح مجموعة من التساؤلات تدور حول العلاقة بين العقل واللاعقل في حركة الواقع؟ وهل العقل وحده هو الذي يحكم حياتنا الإنسانية؟ هل ينبغي أن تتحقق له الصدارة في كل فعل أو سلوك نمارسه؟ هل الحضارة الإنسانية لا تتضمن إلا ما هو عقلي خالص؟ [٢].

كشف "سوريل" عن أزمته الحقيقية وشكوكه العنيفة في قدرة العقل على تغيير الواقع والحياة الإنسانية تغييراً أخلاقياً واجتماعياً، لذلك كانت نقطة انطلاقه - لمواجهة العقل - تكمن في نقده لفكر "سقراط". سقراط الذي عرف عنه أنه وضع أسس العقلانية في تاريخ الفلسفة، أصبح في محل الاتهام عند "سوريل"، وتهمته هذه المرة ليست إفساد عقول الشباب، ولا تجديفه على الآلهة؛ بل هي فضائله نفسها، تهمته - عند "سوريل" - أنه أعلى من شأن العقل بل أخضع كل الأشياء لقبضته وتجريداته[٣]. فقد اعتقد "سقراط" أن بمقدور الإنسان - عن طريق العقل وحده ودون الاعتماد على أية سلطة خارجية - أن يصل إلى مجموعة من الحقائق والمبادئ

---

(١) المرجع السابق، ص ٣.

(٢) د. مجدي الجزيري، المرجع سالف الذكر، ص ص ٩ - ١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١١.

الأخلاقية التي لا ترتبط بزمان أو مكان محددين، بل يمكن تطبيقها على كل زمان ومكان؛ وباختلاف الظروف والأحوال. ومن هنا يعد "سقراط" أول من نادى بسيادة العقلانية في كل التوجهات الإنسانية. لكن بدت تعاليمه - عند "سوريل" - مجرد تعاليم فلسفية نظرية خالصة، لا علاقة لها بالواقع الفعلي. فلم تعد الحياة واقعاً يعاش، ولم تعد الفضائل الأخلاقية فضائل تُمارس بالفعل، بل أصبحت فضائل نظرية مجردة(١).

من هذا المنطلق هاجم "سوريل" عقلانية "سقراط"، بل هاجم كل عقل سلطوي يعوق الفعل والممارسة ويحول كل شيء إلى مفهوم وتصور. كما هاجم كل فكر "يوتوبي" من نتاج العقل، يميل إلى الثبات والجمود ويتوافق بل ويتكيف مع النظم القائمة. فالفكر اليوتوبي يمكن أن يتحول إلى مجموعة من التشريعات تستهدف تحقيق الإصلاح السياسي والاجتماعي، لكنه يفقد روح المقاومة والنضال والتمرد؛ فالعمل النضالي لا يجب أن يتوقف لحظة واحدة. من هنا، رأى "سوريل" أنه لا ينبغي أن نبقى على أي فكر يوتوبي، حتى إذا كان هذا الفكر باطناً في أفكار "ماركس" ذاتها(٢).

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٢) أراد "سوريل" تخليص الفكر الماركسي من بعض عناصره اليوتوبية، التي تتعارض - في رأيه - مع روح التمرد والرفض والمقاومة. ولقد أرجع بعض هذه العناصر إلى أفكار الإشتراكيين القدماء، وحددها في عنصرين

الأسطورة والثورة

يُعد كتاب "سوريل" "تأملات عن العنف" الصادر عام ١٩٠٨، تأصيلاً فلسفياً وأخلاقياً لمفهوم "العنف"(١) الذي يشكل النقيض المباشر للعقل. فلم يعد "العنف" في العالم المعاصر مجرد دلالة على همجية السلوك الإنساني أو تخلف المعرفة الإنسانية، أو العجز في القدرات الخلاقة، بل أصبح ضرورة إنسانية وأخلاقية، هو البنية الكامنة وراء التاريخ وقوة الدفع المحركة له. لذلك رأى "سوريل"

جوهريين هما: نظرية فائض القيمة (أو القيمة المتزايدة) ونظرية ماركس في التاريخ التي تؤكد إمكانية حل الصراع الطبقي في المجتمع بصورة حتمية.

(١) ارتبط مفهوم "العنف" تاريخياً بالقوة الصادرة عن الطبيعة أو الآلهة. فكلمة Violence المستمدة من الكلمة اللاتينية Violentia التي تعني "العنف" مشتقة من كلمة vis أي القوة (في شكلها الفيزيقي الملموس)، ويمتد هذا المعنى ليشمل كل ما هو عدواني. وتعني القوة، الفعل الذي يمارس من طرف فرد أو أفراد ضد أفراد آخرين عن طريق التعنيف. وكلمة "العنف" لغوياً تعني: الخرق بالأمر وقلة الرفق به. واعْتَنَفَ الأمر أي أخذه بعُنف. وفي الحديث: إن الله تعالى يُعطي على الرفق ولا يعطي على العنف. والعنيف هو الذي لا يُحسن الركوب وليس له رفق بركوب الخيل، أي الذي لا عهد له بركوب الخيل. وأعنف الشيء، أخذه بشدة، واعتنف الشيء كرهه. والتعنيف هو التعيير واللوم، ويقال في الحديث: إذا زنت آمة أحدكم فليجلدها ولا يعنفها، والتعنيف يعني التوبيخ والتقريع واللوم، ويقال أعنفته وعنفته.

انظر: لسان العرب لابن منظور، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٣ (المجلد السادس) باب العين، ص ص ٤٧٤ - ٤٧٥.

أن دلالة "العنف" تأتي من القوى المتحكمة في حركة التاريخ، هذه القوى لا تكمن في العقل وحده أو المنطق؛ بقدر ما تكمن في انفعالات وأهواء البشر، وتصدر عن البعد اللاعقلاني في الطبيعة البشرية[١]. والتاريخ الإنساني – عند "سوريل" – يعلن بإلحاح صوت "العنف"، أي صوت العاطفة والغريزة، لذلك لا تصنعه العقول وإنما تصنعه الأساطير؛ إنه وليد الأهواء والمشاعر المتجسدة في الأساطير.

وتأتي "أسطورة الإضراب العام" General Strike لتلقي الضوء على أهمية دراسة "العنف" وعلاقته بالصراع الطبقي كقوة محركة للوعي الإنساني وللتاريخ ككل. وقد اعترف "سوريل" (في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه "تأملات عن العنف") بأنه ظل – لفترة طويلة – معجباً بتطور الإضرابات المصحوبة بسلسلة من مظاهر "العنف"، كان في مقدمتها "الاشتراكية" بوصفها نظرية في الحركة النقابية الثورية[٢] أو بوصفها فلسفة للتاريخ الحديث. ومن ثم إذا

(١) د. مجدي الجزيري، المرجع السابق، ص ١٢٨.

- George Sorel انظر أيضاً:

- http: // cepa. newschool. edu/ het/ profiles/ sorel. htm

(٢) الحركة النقابية، هي حركة ثورية فوضوية تستهدف الإطاحة بالنظام الرأسمالي وإلغاء الدولة، وسيطرة نقابات العمال على وسائل الإنتاج. وذلك عن طريق الإضراب العام، والتباطؤ في الإنتاج وفي العمل، وتخريب الماكينات، وإنتاج سلع ذات عيوب أو نقائص. نشأت هذه الحركة في "فرنسا" في أواخر القرن التاسع عشر واشتد ساعدها في مطلع القرن العشرين فيما

أردنا مناقشة الاشتراكية كان علينا - كما ذهب "سوريل" - أن نبحث قبل كل شيء وظائف العنف وظروفه الاجتماعية، وبخاصة تلك الظروف التي تجسدت في مشكلات العنف البروليتاري على وجه التحديد[١].

وفي هذا الإطار، يرى "سوريل" أنه يجب أن تعي طبقة البروليتاريا وضعها المأسوي، وأن تتمسك بالآراء الثورية لتكشف عن البناء المتداعي للطبقة البورجوازية. وإذا استطاعت ذلك، أمكن استبعاد الخطر الذي يتهدد مستقبل العالم. لكنه - من ناحية أخرى - حذر من العنف المضاد وهو العنف البورجوازي، الذي يستطيع مواجهة العنف البروليتاري، ويتخذ الإجراءات لتدعيم وجوده كقوة مسيطرة. ففي عام ١٩٠٦[٢] شهدت فرنسا "الإضراب العام"

بين عام ١٩٠٠ - ١٩١٤.

(١) د. مجدي الجزيري، المرجع سالف الذكر، ص ٧٢.

انظر كذلك:
- Georges Sorel, The Power of Myth.
- http: // fraughtwithperil. com/ blogs/ holte/ archives/ 001159. html

(2) - The Encyclopedia of Philosophy, volume seven, Georges Sorel, p. 498.

قارن كذلك: الفلسفة السياسية ومسألة العنف.
- http: // www. iraqstudent. net/ modules. php ? name = forums & p = 227.

الذي شارك فيه آلاف العمال الفرنسيين الذين رفعوا أدوات عملهم احتجاجاً وتمرداً وتعبيراً عن سخطهم، وأعقب هذا الإضراب عدة إضرابات دموية شهدها عام ١٩٠٧ أدت إلى سقوط العديد من المضربين ما بين قتيل وجريح؛ ومن هنا فقد "الإضراب العام" دلالته البطولية واتسم بالعنف والقسوة. ومع استمرار الإضرابات بدت الحركة العمالية تتخلى عن استقلاليتها ودبت البورجوازية في أوصال طبقة البروليتاريا وأفقدتها حيويتها الأخلاقية.

والحق أن "سوريل" في تناوله لصراع الطبقات، أدرك بوضوح مدى الانحلال في الطبقتين المتصارعتين. فطبقة البروليتاريا استقطبت من قبل السياسيين، والطبقة البورجوازية - بدورها - لم تستطع أن تعي حركة التاريخ، لأنها اعتقدت بقدرتها على تحدي التاريخ ذاته؛ ومن ثم استمرت في محاولاتها إضفاء بريق من الزيف والكذب والخداع على حقيقتها، لذلك نادى "سوريل" بضرورة حشد الجماهير وتحركها للإضراب العام أو "الإضراب النقابي" الذي يعتمد على التمرد والثورة والغضب، ويتضمن بُعداً حدسياً أسطورياً لا غنى عنه لكل ثورة عمالية[١].

---

(١) انظر في ذلك:

- Georges Sorel , Reflections on Violence, translated by T. E. Hulme and J. Roth, with an introduction by Edward A. Shils, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1950, pp. 48 – 49.

انظر كذلك: ا. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، ١٩٦٧، الجزء الثاني، ص ٢٨٦.

الخاتمة

كانت "الأسطورة" - ولازالت - إحدى مكونات الوعي البشري، ورغم التقدم العلمي الذي أحرزه الإنسان طيلة العقود الماضية، فلازال يلجأ إلى "الأسطورة" التي كثيراً ما يجد فيها سلوى لعجزه عن فهم الكثير من قضاياه؛ كما أنه يلجأ إليها ليستمد منها توازنه. و"الأسطورة" تشبع بعض الحاجات البشرية العامة، وتعد - على هذا الأساس - عنصراً ضرورياً لا غنى عنه بالنسبة للثقافات الإنسانية في كل مراحل تطورها.

وكل "أسطورة" - كما يقول "ماركس" و"أنجلز" - لها وظيفة حيوية، حيث تجاوز قوى الطبيعة وتحولها - عبر الخيال - إلى نسق من الرموز يضفي من المعنى ما يرتبط بالماضي والحاضر والمستقبل. ومن هنا، "فالأسطورة" ليست وهماً أو كذباً - أو بتعبير أدق ليست شيئاً لا لزوم له - إنها تجربة وجودية؛ بل هي التجربة الوجودية الأولى التي عرفها الإنسان.

ومن وظائف "الأسطورة" أيضاً المحافظة على الوضع القائم، أو الإيهام بحقيقته أو واقعيته؛ وكذلك حل الصراعات والمشكلات وإيجاد نسق خاص لتفسير الكون والحياة. لذلك تعد بنية ثقافية من مجموع البنى المكونة لثقافات العالم عبر تطوره الحضاري.

وفي إطار ما تقدم، حاولنا - في هذا البحث - إلقاء الضوء على المضامين الأساسية التي تنطوي عليها "الأسطورة" و"الأيديولوجيا" من حيث ارتباطها بالوعي الإنساني. فمنذ بدء الخليقة والإنسان يبحث عن معنى لوجوده ويحاول تفسير أسرار الكون، والعلاقات السببية والوظيفية التي تربط بين محتويات هذا الكون. وتأتي في المقدمة حياة الإنسان ذاته، بدايتها ونهايتها وأسرار ما بين البداية والنهاية. لذلك أبدع الأساطير وخلقها لكي يستوعب الحقيقة المطلقة من كل زواياها.

وحاول الإنسان أن يتطلع إلى الوجود الروحي الذي هو أعظم منه، والذي ينظم علاقته بالكون بصفة عامة؛ والذي تتطلع إليه الديانات المختلفة. وأندفع - بقوة الإحساس المتأصل في أعماقه - إلى خبرة المقدس التي لا يمكن التعبير عنها بلغة الواقع المعاش، ومفردات التجارب اليومية؛ فخلق "ميثولوجيا" تجعل الخبرة بالمقدس (الخبرة الدينية) مشتركة مع الآخرين.

وجاهد - أيضاً - في سبيل الكشف عن أعماق النفس، وما

تنطوي عليه من أخيلة وأفكار، فوجد أن "الأسطورة" تكشف عن العمليات الانفعالية اللاشعورية التي تعتمل داخل النفس، وتقوم بتحولات سحرية وأفعال خارقة هي بمثابة رموز تعكس رغبات وأمانٍ مكبوتة، تنطلق من عقالها بعيداً عن رقابة العقل الواعي.

كما رأى الإنسان أن "الأسطورة" تعكس صورة الثقافة بوصفها شكلاً من أشكال الحياة في المجتمع، حيث حاولت أن تقدم نفسها "كأيديولوجيا" ترتكز على تلك المواقف والعلاقات التي ترتبط بصراع الجماعات والطبقات عبر التاريخ، كما جاءت لتعبر عن الأفكار والقيم التي تحتوي على الاتجاهات والميول غير المتحققة والتي تمثل حاجات العصر ومطامحه وآماله، لذلك ارتبطت "باليوتوبيا" التي تتطلع أحياناً إلى المستقبل وتقلق النظام القائم، وأحياناً أخرى تتسم بالثبات والسكون وإنعدام القدرة على تغيير منطق الواقع الفعلي.

وهكذا، استطاعت "الأسطورة" - خلال تاريخ البشرية - أن تغتني بمضامين جديدة، لتغدو أكثر تعبيراً عن عصرها وأدق تصويراً للمجتمع الذي أوجدها. كما توصلت - بإسهام الشعراء والفنانين في صياغتها - إلى أن تكتسي بلباس فني جذاب، وأن تمتلئ بالمعاني الإنسانية النبيلة التي جعلت منها أثراً خالداً في تراث الإنسانية.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع الأجنبية

1. Armstrong, Karen, A Short History of Myth, Canongate, edinburgh, New York, 2005.
2. Brown, RadCliffe, The Social Anthropology, edited by Adam Kuper, London, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1977.
3. Bultmann, Rudolf, Forms of Human Community, in R, Bultmann, Essays philosophical and Theological, translated by James C, G, Greig, The MaCmillan Company, New York, 1955.
4. ——, Existence and Faith, Shorter writings of R, Bultmann, translated by Schubert M, ogden , living age Books, IN, N. Y. 1960.
5. —— , New Testament and Mythology, in Kerygma and Myth, A Theological Debate, edited by Hansw, Bartsch, translated by

Reginald H, Fuller, London, S. P. C. K, 1964.

6. Eliade, Mircea, Man and Sacred: A Thematic Source Book of the History of Religious, Harper and Row , Publishers, New York, 1974.
7. —— , Myth and Reality, translated from the French by Willard R, Trask, Harper Colophon Books, Harper and Row Publishers, New York, London, 1975.
8. Ferrê, Frederick, Basic Modern Philosophy of Religion, Charles Scribner's Sons, New York, 1967.
9. Horkheimer, Max , Between Philosophy and Social Science, Selected early writing, Translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, The Mit Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1993.
10. Manning, D. J., The Form of Ideology, London , George Allen and unwin, Boston, 1980.
11. , Marx, Karl, A Contribution To The Critique of Political Economy, Translated From The German by S.W. Ryazanskaya, edited and with an introduction by Maurice Dobb, London, Lawrence Wishart, 1971.
12. — , Critique of Hegel's Philosophy of Right, translated from The German by Annette Jolinand Joseph O'Malley, Cambridge

University Press, 1972.
13. —, The German Ideology, in Karl Marx and Friedrich Engels ; collected works, vol. V, International Publishers, New York, 1975.
14. — , On Religion, edited by John Raines, Philadelphia: Temple University Press, 2002.
15. Otto, Rudolf, The Idea of The Holy: An inquiry into the Non-Rational factor in The Idea of The Divine and its Relation, to The Rational translated by John W, Harvey, Humphrey Milford, Oxford University press, 1928.
16. Pailin, David A, Ground Work of Philosophy of Religion, Epworth, 1986.
17. Segal, Robert A. Myth: A very short Introduction, Oxford University Press, 2004.
18. Slote, Bernice, Myth and Symbol: Critical Approaches and Applications, University of Nebraska Press, 1963.
19. Smart, Ninian, The Religious Experience of Mankind, Collins Fount paperbacks, New York, 1969.
20. Sorel, Georges, Reflections on Violence, translated by T. E. Hulme and J. Roth, with an introduction by Edward A. Shils, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1950.
21. Stone, Jan R, The Essential Max Muller: on Language, Mythology, and Religion, New

York: Palgrave, 2002.

22. Warms, Richard L, and R. Jon McGee. Anthropological Theory: An Introductory History, Mayfield Publishing Company, London, Toronto , 1996.

ثانياً: المقالات

1. Carl Jung – Personality Theories
2. http: // webspace. ship. edu/ cgboer/ jung. html.
3. CIST / com /200: Notes and Supplements, What is a Myth ?
4. http: // ccat. sas. upenn. edu / ~ jfarrell / courses / myth / topics/ what_is_myth. html.
5. Freud and Myth
6. http: //www. unlv. edu/ faculty/ jmstitt/ eng 480/ psychoanalysis. html.
7. Freud, Psychoanalysis and Myth
8. http: //havattum. net/c1766902761/ e20050113212909/ index. html.
9. Georges Sorel
10. http: // cepa. newschool. edu/ het/ profiles/ sorel. htm.
11. Georges Sorel, The Power of Myth
12. http: // fraughtwithperil. com/ blogs/ hoite/ archives/ 001159. html.

13. Ideology Before Walsby: Some Notes on Karl Mannheim's works on Ideology.
14. http: // www. gwiep. net/ site/ ibeforew. htm.
15. Karl Mannheim
16. http: // www. bolender.com/ dr. %20 ron/ soc 4044% 20 sociological %20 theory/ class % 20ses.
17. Mary Magoulick, what is Myth ?
18. http: // www. faculty. de. gcsu. edu/ ~ mmagouli / defmyth. htm 58.
19. Marx and False Consciousness
20. http: // www. csudh. edu/ dearhabermas/ falsecnscol. htm/ 2003
21. Myths – Dreams – Symbols.
22. http: // www. mythsdreamssymbols. com/ shadow. html.
23. Sociology of Knowledge
24. http: //www. Trinity. edu. / ~ mkearl / knowledge. htmI.
25. Odyssey / Greece/ Mythology, what is Myth ?
26. http: // www. carlos. emory. edu/ ODYSSEY / GREECE/ myth. htm l.
27. Psychoanalysis and Sigmund Freud
28. http: // www. dreamgate. com /dream/ library / idx_ psychoanalysis. htm.
29. Young Dr. Freud: Perspectives Mythology.
30. http: // www. pbs. org/ young drfreud/ pages/ perspectives_ Mythology. htm.

ثالثاً: القواميس ودوائر المعارف

أ- دوائر المعارف

1. The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, editor, in chief , The Macmillan company and the free press, New York, 1967.
2. The New Webster's International Encyclopedia, Michael D, Harkavy editor in chief: Trident press International, 1991.
3. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig editor, London and New York, 1998.
4. Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, 2000.
5. The World Book Encyclopedia, World Book, Inc, Chicago, 2004.
6. International Encyclopedia of The Social Behavioral Sciences, Neil J. Smelser editor, New York, Oxford, 2001.
7. Myth – Wikipedia, The Free Encyclopedia
8. http: // en. wikipedia. org/ wiki/myth.
9. Carl Jung – Wikipedia, The Free Encyclopedia
10. http: // en. wikipedia. org/ wiki/ carl_jung.
11. Critical Theory – From Wikipedia, The Free

Encyclopedia

12. http: // en. wikipedia.org/ wiki/ Critical_ Theory.
13. Karl Mannheim – from Wikipedia, The Free Encyclopedia
14. http: // encyclopedia. calendarhome. com/ cgi-bin/ encyclopedia pl? p=karl_mannheim.

ب- القواميس

1. Dictionary of the History of Ideas, Studies of selected pivotal ideas, Philipp. Wiener editor, volume III, Law, Concept of to Protest Movements, Charles Scribner's Sons, New York, 1973.
2. Dictionary of Theories, Jennifer, Bothamley, editor, Gale Research International (LTD), London, Detroit, Washington D.C, 1993.
3. The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second edition, editor Robert Audi, Cambridge University press, 1999.
4. Dictionary of World Philosophy, A. Pablo Lannone editor, London and New York, 2001.
5. The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Nicholas Bunnin and Jiyuanyu, Blackwell publishing, 2004.

رابعاً: المراجع العربية

١. إبراهيم (زكريا)، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧١.

٢. أبو العلا (وهبه طلعت)، جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.

٣. أبو العينين (فتحي) وعلي ليلة، علم اجتماع المعرفة، مكتبة جامعة عين شمس.

٤. أبو زيد (أحمد)، تايلور، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة.

٥. أبو زيد (محمد عبد الحميد)، الإنسان والأساطير والسحر: "من وحي كتاب الغصن الذهبي للسير جيمس. ج. فريزر"، دار العالم الثالث، القاهرة ٢٠٠٥.

٦. ألبيديل (م. ف.)، سحر الأساطير: "دراسة في الأسطورة – التاريخ – الحياة"، ترجمة د. حسان ميخائيل إسحق، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٥

٧. الجزيري (محمد مجدي)، الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، مطبعة العاصمة، القاهرة، ١٩٨٥.

٨. ـــــــــ، الأسطورة في الفكر العربي المعاصر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، ١٩٩٣.

٩. ـــــــــ، العنف والتاريخ عند سوريل، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٢.

١٠. الجوهري (محمد) وآخرين، ميادين علم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.

١١. ـــــــــ، علم الفولكلور: الأسس النظرية والمنهجية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.

١٢. الرحموني (محمد)، الدين والأيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام وفي الماركسية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ٢٠٠٥.

١٣. السواح (فراس)، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٥.

١٤. ـــــــــ، مغامرة العقل الأولى، "دراسة في الأسطورة – سورية وبلاد الرافدين"، منشورات دار علاء الدين،

دمشق، ١٩٩٦.

١٥. ـــــــ، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٧.

١٦. العظم (صادق جلال)، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٣.

١٧. الكيلاني (شمس الدين)، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي، دار الكنوز الأدبية، بيروت - لبنان، ١٩٩٨.

١٨. ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧.

١٩. ـــــــ، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٨.

٢٠. ـــــــ، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩١.

٢١. ـــــــ، أسطورة العود الأبدي، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٠.

٢٢. ــــــــ، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤.

٢٣. بدوي (عبد الرحمن)، المثالية الألمانية (شلنج)، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥.

٢٤. برنيري (ماريا لويزا)، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة د.عطيات أبو السعود، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة عدد، الكويت، ١٩٩٧.

٢٥. بريتشارد (ايفانز إ. إ)، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة د.أحمد أبو زيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٠.

٢٦. بريل (ليفي)، العقلية البدائية، ترجمة د. محمد القصاص، مراجعة د. حسن الساعاتي، مكتبة مصر.

٢٧. بنروبي (ا.)، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧.

٢٨. حلاوي (يوسف)، الأسطورة في الشعر العربي، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٩٢.

٢٩. ديرلاين (فردريش فون)، الحكاية الخرافية، ترجمة د.

نبيلة إبراهيم، مراجعة د. عز الدين إسماعيل، دار القلم بيروت – لبنان، ١٩٧٣ .

٣٠. راثفين (ك. ك)، الأسطورة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٨١ .

٣١. رجب (محمود)، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦ .

٣٢. روبنسون (بول. أ)، اليسار الفرويدي، ترجمة عبده الريس، مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

٣٣. زكي (أحمد كمال)، الأساطير: "دراسة حضارية مقارنة"، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٥ .

٣٤. ستيس (ولتر)، الزمان والأزل، "مقال في فلسفة الدين"، ترجمة د.زكريا إبراهيم، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٧.

٣٥. ـــــــ، الدين والعقل الحديث، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨ .

٣٦. ـــــــ، التصوف والفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح،

مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.

٣٧. سليتر (فيل)، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها – وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤.

٣٨. سميث (روبرتسن)، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة وتقديم د. محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

٣٩. شتراوس (كلود ليفي)، الإناسة البنيانية (الأنثروبولوجيا البنيوية)، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت – لبنان، ١٩٩٠.

٤٠. فادية (ميشيل)، الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة د. أمينة رشيد، وسيد البحراوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٨٢.

٤١. فرانذ (مارك) وفيشر أرنست، ماركس الحقيقي، ترجمة خليل سليم، دار ابن خلدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٧٣.

٤٢. فرويد (سيجمند)، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى

صفوان، مراجعة د. مصطفى زيعور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨.

٤٣. ــــــ، حياتى والتحليل النفسي، ترجمة د. مصطفى زيعور، وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧.

٤٤. ــــــ، الأنا والهو، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.

٤٥. ــــــ، معالم التحليل النفسي، ترجمة د. محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٦.

٤٦. ــــــ، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٩٧.

٤٧. فريزر (جيمس)، الغصن الذهبي: "دراسة في السحر والدين"، ترجمة د. أحمد أبو زيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٨.

٤٨. كاسيرر (أرنست)، فلسفة الحضارة الإنسانية: أو مقال في الإنسان، ترجمة د. إحسان عباس، مراجعة د. محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت - لبنان، ١٩٦١.

٤٩. ــــــ، الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدي

محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

٥٠. كامبل (جوزيف)، سلطان الأسطورة، ترجمة بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١.

٥١. ــــــ، الأساطير والأحلام والدين: "بحوث متفرقة"، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠١.

٥٢. كريب (إيان)، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مراجعة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد، ١٩٩٩.

٥٣. ليندزي (جاردنر) وكالفين هول، نظريات الشخصية، ترجمة د. فرج أحمد فرج، ود. قدري حفني، ود. لطفي فطيم، دار الشايع للنشر، القاهرة - الكويت - أمستردام - ١٩٧٨.

٥٤. ماركس (كارل)، بؤس الفلسفة: رد على "فلسفة البؤس لبرودون"، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٢.

٥٥. ماركيوز (هربرت)، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، ١٩٧٩.

٥٦. ماكجنس (مايكل) وماجي هايد، يونج، ترجمة محي الدين مزيد، مراجعة وإشراف د. إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

٥٧. مالينوفسكي (برنسلاو)، السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية، ترجمة د. فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥.

٥٨. مانهايم (كارل)، الأيديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٨.

٥٩. ملاهي (باتريك)، عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ترجمة جميل سعيد، مراجعة د. أحمد زروي، منشورات مكتبة المعارف، بيروت – لبنان، ١٩٦٢.

٦٠. هرملاني عماد، العلم والأيديولوجيا: دراسة في إشكاليات منهج البحث العلمي، منشورات دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٥.

٦١. هوركهايمر (ماكس)، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة محمد على اليوسفي، دار التنوير

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٨١.

٦٢. هلال (محمد غنيمي)، الرومانتيكية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣.

٦٣. يونج (ك. ج)، علم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣.

٦٤. يونس (عبد الحميد)، الحكاية الشعبية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨.

٦٥. ويلام (جان بول) ودانييل هيرفيه ليجيه، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

خامساً: المقالات والمجلات العربية

أ- المقالات

- الربيعو (تركي علي)، مضمون الأسطورة في خطابنا المعاصر
- http: // www. nizwa. com / volume 8 / p17_22 html.

- الطريسي (أحمد)، الأسطورة في الشعر ومستوى الإدراك المعرفي
- http: // www. nizwa. com / volume 6/ p280_282. html.

- المطيري (عبد الله)، الأسطورة والأيديولوجيا – تمتطيان كاترينا
- http: //www. alwatan.com. sa /daily/ 2005– 09. 21/ writers/ 07. htm

- الكيلاني (شمس الدين)، قداسة المكان في الفكر الفلسفي
- http: // www. awu-dam. org / book/ 05/ study 05/ 8 – s – k/ book 05 – sd003. htm.

- النداوي (عبد الرزاق حسين)، الأيديولوجيا
- http: // www. taakhinews.org / tasearch/ wmprint. php? art id=26.

- باشلار (غاستون)
- http: // or. wikipedia. org / Gaston Bachelard.

- دانييل (هنري باجو)، الأساطير، ترجمة د. غسان السيد
- http: // www. awn_dam. org/ book/ 97/ study/ 201 – 9- sl/ book- sdoog. htm.

- رحيم (محمد سعد)، المجتمع الاستهلاكي: الأسطورة

وصناعة الزائف

- http: // www. shiralart. com/ iraqiwriter/ member_ articles/ open_ articles_ a053. htm.

- زيادة (رضوان جودت)، شتراوس ونقد الإناسة البنيانية
- http: // www. almustaqbal. com/ stories. aspx? story ID= 5313.

- شعيبي (عماد فوزي)، أشكالية الإبستمولوجية للإيديولوجية
- http: // www. dascsyriamag. net/ modules/ news/ print. php? storyid= 8.

- شوكت (ظاهر)، الأساطير والنفس البشرية
- http: // www. rezgar. com/ debat/ show. art. asp?aid = 82842.

- صاحب (سعد)، الأسطورة والأدب
- http: // www. wifaq. com/ cnews/ new 20. htm.

- عتيبة (منير)، الأساطير وخيال الشعوب
- http: // www. islamonline. net / iol_arabic / dowalia/fan_48 / alrawe. asp.

- غابل (جوزيف)، الأيديولوجيا

- http: // kalema. net / vl/ ? rpt = 608 & art.

- لوفي (مايكل)، الماركسية والدين، ترجمة بشير السباعي
- http: // www. lamalef. net/ ak102/ marx. htm.

- نجم (السيد)، الأسطورة: طفولة الفكرالإنساني
- http: // www. middle_ east_ online. com/ ?id=1092t& format= 0.

- نهرا (فؤاد) – الفلاسفة الألمان
- http: // www. annoormagazine. com/ mag/ ar/ 161/ malafat/ malafat_02. asp.

- برهان جديد يتطلب قراراً: "الهجوم على المسيح".
- http: // www. baytallah. com / McDowell/book/ 29. html.

- برهان جديد يتطلب قراراً: "نقد الشكل والعهد الجديد"
- http: // 216.212.98.66 / arabic/ verdict/ book/ 27. html.

- ماذا يقصد بمفهوم الأيديولوجيا؟
- http:// www. islamonline. net/ arabic/ contemporary/ tech/ 2001/ article28a. shmI.

- مفهوم الوحدة الوطنية بين الدين والأيديولوجيا
- http: // www. albaath. news. sy/ epublisher/

htm_np/ 1269113. html.

- التوازن السياسي في العالم
- http: // alsakher. com/ vb2/ showthread. php?t = 91780 % 20% 20122k, 2004.

- قراءة من كتاب "الطوطم والتابو" لفرويد.
- http: // www. syriammeds. net/ forum/ showthread. php?p=3.

- الإشكالية الإبستمولوجية للإيديولوجية: "نقد الأيديولوجية"
- http: // www. dascsyriamag. net/ modules/ news/ print. php? storyid = 8.

- الفلسفة السياسية ومسألة العنف
- http: // www. iraqstudent. net/ modules. php ? name = forums & p = 227.

ب- المجلات العربية

١. أبو ديب (كمال)، الأدب والأيديولوجيا، مجلة فصول، الجزء الثاني، المجلد الخامس، العدد الرابع (يوليو - أغسطس - سبتمبر)، ١٩٨٥.

٢. أبو زيد (أحمد)، الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر)، ١٩٨٥.

٣. أبو زيد (محمود)، مشكلات المنهج في التحليل الاجتماعي للأساطير، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر)، ١٩٨٥.

٤. أسعد (سامية)، الأسطورة في الأدب الفرنسي، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر)، ١٩٨٥.

٥. أسون (بول لوران)، الأسس الفلسفية للتحليل النفسي، ترجمة محمد سبيلا، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر)، ١٩٨٥.

٦. الجندي (سمية)، الأسطورة في الفكر العربي المعاصر: "المدخل إلى علم ميثولوجيا مستقل"، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، عدد (٤١١)، ١٩٩٧.

٧. الحصادي (نجيب)، في مسألة الوعي الزائف والنسبانية

الأخلاقية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد الحادي والتسعون، السنة الثالثة والعشرون، ٢٠٠٥.

٨. السود (نزار عيون)، نظريات الأسطورة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الرابع والعشرون، العددان الأول والثاني (يوليو - سبتمبر / أكتوبر - ديسمبر)، ١٩٩٥.

٩. العدوي (مصطفى)، أسطورة أوديب والتحليل النفسي، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، عدد (٤٣١)، السنة الثامنة والثلاثون ١٩٩٩.

١٠. المخادمة (سليمان خالد)، نقد ماكس هوركهايمر للأيديولوجيا، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، العدد السبعون، السنة الثامنة عشرة، ٢٠٠٠.

١١. إمام (عبد الفتاح إمام)، الخبرة الدينية والإيمان، مجلة الفكر المعاصر، عدد، مارس ١٩٧٠.

١٢. إيجلتون (تيري)، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول الجزء الأول، المجلد الخامس، العدد الثالث (أبريل - مايو - يونيو)، ١٩٨٥.

١٣. باريون (ياكوب)، ما الأيديولوجيا؟، ترجمة أسعد

رزوق، عرض ومناقشة سعيد المصري، مجلة فصول، الجزء الأول، المجلد الخامس العدد الثالث (أبريل – مايو – يونيو)، ١٩٨٥.

١٤. بطلر (كريستوفر)، التفسير والتفكيك والأيديولوجية، ترجمة نهاد صليحة، مجلة فصول، الجزء الأول، المجلد الخامس، العدد الثالث (أبريل – مايو – يونيو)، ١٩٨٥.

١٥. حنفي (حسن)، الاغتراب الديني عند فيورباخ، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول (أبريل، مايو، يونيو)، ١٩٧٩.

١٦. حيدر (أحمد)، الأيديولوجية والتحليل النفسي، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، عدد (٤١٥)، السنة السابعة والثلاثون، ١٩٩٨.

١٧. عبد الحميد (شاكر)، الزمن الآخر، الحلم وانصهار الأساطير، مجلة فصول، الجزء الثاني، المجلد الخامس، العدد الرابع (يوليو – أغسطس – سبتمبر)، ١٩٨٥.

١٨. ــــــــ، الدراسات النفسية والأدب، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثالث والعشرون، العددان

الثالث والرابع (يناير - مارس، أبريل - يونيو)، ١٩٨٥.

١٩. كمال (صفوت)، الرمز والأسطورة والشعائر في المجتمعات البدائية، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد التاسع، العدد الرابع (يناير - فبراير - مارس)، ١٩٧٩.

٢٠. مكاوي (عبد الغفار)، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت، الحولية الثالثة عشر، الرسالة الثامنة والثمانون، ١٩٩٣.

٢١. مصطفى (طلال عبد المعطي)، مفهوم الدين في منظور علم الاجتماع مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، عدد (٤٢٩)، السنة الثامنة والثلاثون، ١٩٩٩.

٢٢. وهبة (مجدي)، أية أيديولوجيا؟ مجلة فصول، الجزء الثاني، المجلد الخامس، العدد الرابع، (يوليو - أغسطس - سبتمبر)، ١٩٨٥.

٢٣. يتيم (عبد الله عبد الرحمن)، الفكر الأنثروبولوجي لكلود ليفي ستروس، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني، (أكتوبر - ديسمبر)،

١٩٩٦.

٢٤. يحيى (لطفي عبد الوهاب)، الأسطورة والحضارة والمسرح في مأساة "أوديب ملكاً"، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر) ١٩٨٥.

٢٥. يونس (محمد عبد الرحمن)، مصادر الأسطورة في الآداب والفنون: خاصة في الخطاب الشعري المعاصر، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، عدد (٤٤٤)، ٢٠٠٠.

سادساً: المعاجم والموسوعات العربية

١. مُعجم ديانات وأساطير العالم، د. إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٢. مُعجم العبارات السياسية الحديثة، إعداد د. مجدي وهبه، وجدي رزق غالي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٨.

٣. المُعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع بالأميرية، ١٩٧٩.

٤. ، مُعجم الفولكلور، د. عبد الحميد يونس، مكتبة لبنان

- بيروت، ١٩٨٣.

٥. مُعجم أعلام الفكر الإنساني، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.

٦. موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، إشراف شوقي عبد الحكيم، دار العودة، بيروت - لبنان، ١٩٨٤.

٧. موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٨٤.

٨. الموسوعة الفلسفية العربية، تحت إشراف د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.

٩. موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، تحت إشراف د. فرج عبدالقادر طه، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.

١٠. موسوعة تاريخ الأديان، تحت إشراف فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٣.

المحتويات